¿Existe una filosofía de nuestra América?

Augusto Salazar Bondy

siglo
veintiuno
editores




CENTRO DE ESTUDIOS
AUGUSTO SALAZAR BONDY

EXISTE UNA FILOSOFÍA DE NUESTRA AMÉRICA?

por

AUGUSTO SALAZAR BONDY





siglo
veintiuno
editores



siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MEXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
TUCUMÁN 1621, 7 N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

portada de anhelo hernández

primera edición, 1968
undécima edición, nuevamente corregida, 1988
decimoséptima edición, 2006

isbn 968-23-1438-0

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

ÍNDICE



A ROSALIA Y JOSÉ MATOS, Y A FRANCISCO Y ANGÉLICA MONCLOA, CON QUIENES ME UNE ENTRAÑABLE AMISTAD Y COMUNIDAD DE IDEALES.

PRÓLOGO

Este libro recoge el contenido sustancial de las charlas que sobre el problema de la filosofía hispanoamericana he dado en diversos centros académicos y univesitarios de Perú, México y Estados Unidos, mejorado en mucho por los fecundos intercambios de ideas que se produjeron con ocasión de ellas.

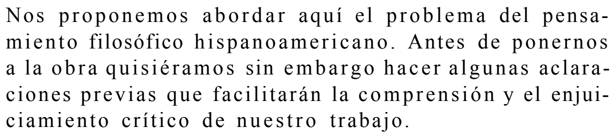
Quiero agradecer especialmente aquí a mi maestro José Gaos las muy penetrantes observaciones que hizo acerca de mis planteamientos, así como a mis colegas y amigos Carlos Araníbar y Alma y Armando Zubizarreta, quienes han tenido la gentileza de leer los originales y con sus atingencias han evitado más de un error de fondo y de forma, lo cual no implica que compartan las ideas que defiendo a lo largo de estas páginas.



A.S.B.

Lima, agosto de 1968

INTRODUCCIÓN



Nos proponemos abordar aquí el problema del pensamiento filosófico hispanoamericano. Antes de ponernos a la obra quisiéramos sin embargo hacer algunas aclaraciones previas que facilitarán la comprensión y el enjuiciamiento crítico de nuestro trabajo.

En primer lugar, deseamos dejar bien establecido que sólo nos ocuparemos del pensamiento *filosófico* propiamente tal y, por tanto, no trataremos sino indirectamente de otras modalidades de lo que en forma genérica puede llamarse pensamiento (v.gr. creencias religiosas, programas políticos, ideas artísticas, etcétera).



En segundo lugar —segunda restricción—, sólo atenderemos al pensamiento filosófico del área hispanoamericana, no al americano en general, ni siquiera al íbero o latinoamericano, aunque haya buenas razones para pensar que las conclusiones de nuestro estudio pueden ser extendidas sin esfuerzo a la filosofía del Brasil o, lo que es prácticamente lo mismo, al conjunto de la América Latina. Señalemos de paso que la mayor parte de los trabajos que en los últimos años han abordado la problemática de nuestro pensamiento, así como la de nuestra cultura, han empleado con intención específica la denominación de "americano", de lo cual han nacido equivocaciones y entrecruzamientos conceptuales que hay que evitar puntualizando bien que el tema de estudio alcanza sólo a la América hispanoindia.

Por otra parte, sin desconocer la existencia de posibles diferencias nacionales, tampoco entraremos a examinar la filosofía de los diversos países del área delimitada, lo cual supone la tesis implícita, que damos por bien establecida, de que puede hablarse de nuestra América como una unidad y por tanto también del pensamiento de los países que forman parte de ella como entidad singular, como una unidad en lo esencial.

Por último, conviene aclarar que dentro del tema considerado se comprenden hasta tres cuestiones distintas, aunque vinculadas entre sí, cuestiones estas que de un

modo o de otro han sido tocadas en el debate sobre nuestra filosofía. Ellas son:

1. La cuestión, fundamentalmente descriptiva, de cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y de si ha habido una filosofía original, genuina o peculiar[1] en esta parte del mundo.

2. La cuestión, más bien prospectiva y normativa, de cómo debe ser la filosofía hispanoamericana si quiere lograr autenticidad y asegurar su progreso futuro.

3. La cuestión de si lo hispanoamericano (o lo peruano, lo mexicano, lo chileno, etc.) debe o puede ser tema de nuestra reflexión filosófica, y la de qué significación tiene tal tema para la constitución de una filosofía propia.

Aquí nos haremos cargo de las tres cuestiones, pero sin separarlas totalmente una de otra, pues el debate del problema de la filosofía hispanoamericana —como se hará claro en el capítulo segundo— muestra que los planteamientos se hallan estrechamente vinculados y el enfoque y solución de cada una de ellas afecta el tratamiento de las otras.



No es éste un estudio de historia de las ideas sino que supone la investigación en este campo y se nutre de ella. No obstante, sin perjuicio de remitir a los estudios especiales,[2] comenzaremos echando un vistazo a la evolución de nuestro pensamiento filosófico a lo largo de la historia. Este apretado resumen, que dará contenido al capítulo primero, tiene como mira, más que ofrecer un recuerdo detallado del proceso filosófico en los diferentes países de la América hispanoindia, diseñar las principales líneas de desarrollo que dan su perfil característico a nuestra evolución intelectual. Al final del capítulo trataremos de enumerar los más saltantes rasgos de la filosofía hispanoamericana para formular, a la luz de tal balance, su problemática esencial.

[1] Dejamos flotante por el momento el sentido de estos términos. Más adelante, en el momento oportuno, propondremos las precisiones de su uso que creemos necesarias.

[2] Como una exposición general de la historia de nuestra filosofía puede consultarse el libro de Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latinoamérica.* En la publicación de la Unión Panamericana, *Fuentes de la filosofía latinoamericana,* se podrán hallar abundantes referencias complementarias.

El segundo capítulo expondrá los más significativos enfoques del problema de la filosofía de esta parte del mundo. Nuestro cometido será, en este caso, presentar un cuadro lo más contrastado y objetivo posible del debate en torno a la posibilidad, la realidad y el futuro de nuestra reflexión filosófica, debate que ha sido muy rico y agitado en los últimos decenios. Tampoco pretendemos aquí ser exhaustivos, sino tan sólo resaltar los más influyentes y típicos aportes al estudio de esta problemática y las conclusiones a que conduce la confrontación de los diversos puntos de vista interpretativos.

En fin, el tercero y último capítulo propondrá una interpretación del sentido y carácter de nuestra filosofía, tomando pie en las conclusiones y resultados del debate estudiado en lo anterior y también de otros aspectos y aportaciones de las ciencias sociales contemporáneas, sin que esto dé ciertamente carácter sociológico a dicha interpretación, ni pretendamos remplazar la investigación científico-social por un enfoque crítico que tiene su sentido y su campo de acción propios, dentro de lo que, con Dilthey, se suele llamar filosofía de la filosofía.



1
EL PROCESO

1. El pensamiento filosófico hispanoamericano, considerada su evolución a partir del descubrimiento de América y de la conquista española, tiene más de cuatro siglos de existencia. Es posible trazar ya una línea de desarrollo suficientemente prolongada como para determinar épocas y fijar rasgos característicos.

Podría, sin embargo, objetarse que es arbitrario partir de la época de la penetración europea en el continente, dejando en la sombra todo el rico pasado cultural de los pueblos indígenas. Fuera de que este mismo criterio empleado para historiar nuestro pensamiento tiene su sentido histórico, que se nos hará claro más adelante, cabe señalar que sólo poseemos datos bastante precisos y fidedignos del pensamiento hispanoamericano a partir del siglo XVI; que, además, sólo desde este siglo podemos encontrar productos culturales definidamente filosóficos —esto es, elaborados con independencia de los mitos y las leyendas tradicionales—; y, por último, que la comunidad histórica que se suele llamar Hispanoamérica, que define el área de implantación de la filosofía que aquí queremos estudiar, no existe antes de la época de la conquista, y no únicamente por el hecho obvio de que antes no opera un factor cultural español, sino, además, porque no hay entre los pueblos precolombinos integración o cuando menos intercomunicación social y cultural suficiente. Estas razones explican, siquiera metodológicamente, el punto de partida y el campo histórico-temático de nuestro trabajo.



El proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época de la conquista, dentro del marco del sistema político y eclesiástico oficial de educación y con la finalidad principal de formar a los súbditos del Nuevo Mundo de acuerdo con las ideas y los valores sancionados por el Estado y la Iglesia. Se traen a América y se propagan en nuestros países aquellas doctrinas que armonizan con los propósitos de do-

minación política y espiritual que persiguen los órganos del poder temporal y espiritual de la península. De este modo, los hispanoamericanos aprenden como primera filosofía, esto es, como primer modo de pensar en plan teórico universal, un sistema de ideas que responde a las motivaciones de los hombres de ultramar.

Salvo esporádicas y a veces heroicas apariciones de doctrinas que tenían más filo crítico y menos compromisos con el poder establecido —como el platonismo renacentista y el humanismo erasmista—, la filosofía oficialmente difundida y protegida fue la Escolástica, en su tardía versión española, a la que si bien no faltaron algunas cumbres, como Suárez, no se puede considerar una vía típica del pensamiento moderno. Además de oficial y de centrada en los intereses europeos y particularmente españoles, esta primera filosofía hispanoamericana es, pues, un pensamiento conservador, antimoderno.

Los temas americanos no dejaron de hacerse presentes como elemento nuevo en la inquietud teórica. Hay un rico acervo de meditaciones filosófico-teológicas en torno a la humanidad del indio, al derecho de hacer la guerra a los aborígenes y al justo título para dominar América, que es ciertamente lo más valioso del pensamiento de los siglos XVI y XVII. Gracias a esta temática, la Escolástica alcanza por momentos un tono vivo y actual, justamente en la medida en que toca la problemática de la existencia en el orbe recién conquistado y en pleno proceso de colonización, lo que quiere decir entonces adaptación a los moldes de vida hispanoeuropeos. Pero, en lo fundamental, la meditación filosófica, incluso aquella que abordaba la temática americana, se hizo desde la perspectiva española. No hubo, y quizá no pudo haber cuando menos al principio del período colonial, nada semejante a un enfoque americano propio, a un cuerpo de doctrina que respondiera a las motivaciones de los hombres de este continente.

El predominio de la Escolástica se prolonga —con variantes locales y mayor o menor intensidad— hasta el siglo XVIII. Entonces, por acción en parte de factores que operan en la propia España, como es el caso de la política liberalizante de los ministros de Carlos III y la obra de escritores de espíritu reformador como el P. Feijoo, y en parte debido a factores que operan en los territorios bajo el dominio español —por ejemplo, viajeros ilus-

trados como Alexander von Humboldt y expediciones como la de la Academia de París, que tuvieron fuerte impacto en la intelectualidad hispanoamericana—, se hacen presentes en América ideas y corrientes filosóficas contrarias al escolasticismo y muy representativas de la nueva dirección que tomó el pensamiento europeo a partir del Renacimiento. Descartes, Leibniz, Locke, Hugo Grocio, así como Galileo y Newton, se cuentan entre los primeros autores difundidos entre nosotros y con efecto revolucionario en el proceso intelectual, aunque el hecho, medido con el reloj europeo, sea claramente tardío. El número de libros y revistas extranjeros que circulan y el de lectores que los solicitan y que van adquiriendo un decidido gusto moderno aumenta aceleradamente a medida que avanza el siglo xvm. Al mismo ritmo otros nombres resonantes, de poderoso influjo transformador, aparecen en el horizonte intelectual de los hispanoamericanos: Condillac, Rousseau, Montesquieu, Adam Smith, Filangeri, Beccaria, Benjamin Constant, he aquí algunos de los principales.



Por otra parte, las instituciones educacionales y culturales se renuevan, poniéndose a tono con las exigencias modernas: en las ciudades cabeza de virreinato o sede de real audiencia surgen colegios carolinos y sociedades "económicas", "filantrópicas" o de "amantes del país", y se editan revistas y otras publicaciones de indudable valor como vehículos de cultura superior y órganos de divulgación filosófica. Un despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de reconocimiento de la identidad nacional y americana son perceptibles en el período. Esta atmósfera de cultura equivale, por lo menos exteriormente, a lo que se conoce en Europa como la época de la Ilustración, y por eso se denomina del mismo modo a esta etapa de nuestro proceso espiritual. Por lo demás, la vinculación doctrinaria es clara, pues la ideología ilustrada hispanoamericana no es sino el trasplante de la filosofía de la Ilustración europea, especialmente la francesa. A semejanza de Francia, en la América hispanoindia es ésta también época de cambios políticos importantes, que serán arropados por el pensamiento filosófico moderno: los cambios de la revolución emancipadora que hacia 1824 habrá cancelado el poder español en la mayor parte de nuestros países.

Una nueva etapa se abre con la independencia política

de Hispanoamérica; así también ocurre con el pensamiento filosófico. En adelante este pensamiento se expandirá libremente, sin las trabas de la censura monárquica, pero con la precariedad que imponía la crisis político-social que confrontaron casi todas las flamantes repúblicas de esta parte del continente en el siglo XIX. Consideremos a grandes rasgos el desarrollo ulterior de la filosofía hispanoamericana.

Hay un primer período de evolución bien marcado que se extiende hasta aproximadamente 1870 y que parte de la revolución emancipadora, período este que coincide con el romanticismo, por lo cual se lo suele llamar romántico. En él predominan, sucesivamente, la filosofía llamada de la Ideología —que es la última forma del sensualismo francés—, las doctrinas de la escuela escocesa del *common sense* y, finalmente, el espiritualismo ecléctico, de cepa francesa, y la versión krausista del idealismo alemán. Estas doctrinas constituyen el alimento filosófico no sólo de la gente académica, sino también de los publicistas y los políticos de entonces. Estos últimos generalmente se alinean en dos partidos principales, de tendencia liberal el uno y conservadora el otro, enconados en su disputa sobre todo por diferencias pragmáticas y de política inmediata, aunque sean importantes algunas oposiciones filosóficas, como las que se refieren al principio de autoridad, la legitimación del poder, el fundamento de la moralidad y la organización del Estado. Sin embargo, no siempre difieren en relación con otros principios y conceptos básicos —por ejemplo, el tocante a Dios y la ordenación del universo o a la libertad esencial del hombre— y no es insólito encontrar a los mismos filósofos europeos acogidos como mentores doctrinarios a la vez por escritores liberales y conservadores. Puede decirse quizá con más exactitud que en ciertos casos las mismas filosofías son selectivamente acogidas por ambos bandos y aplicadas según sus propios fines y criterios. Por esta época, apuntan también en Hispanoamérica, aunque tímidamente, el socialismo utópico y el pensamiento anarquista, que van a desarrollarse a finales del siglo.



En las últimas décadas del XIX todo el fervor de la *intelligentsia* hispanoamericana se ha de volcar hacia otra doctrina, o más bien complejo de doctrinas, formado por la filosofía que en Francia ha bautizado Augusto

Comte con el nombre de *positiva* y por otras varias corrientes del pensamiento decimonónico, como el materialismo, el experimentalismo, el evolucionismo, etc. A base de todos estos elementos ideológicos se fabrica el llamado credo positivista que, si bien con variable intensidad y amplitud, dominará la escena intelectual de nuestros países por casi cuatro décadas, o sea, hasta los años iniciales del siglo actual.

Al lado de Comte, sobrepujándolo quizá, el filósofo más popular es por entonces Spencer. Por su ministerio se impone como principio explicativo universal el concepto de evolución, que se aplicará tanto al conocimiento de la naturaleza física cuanto al del orbe social, y que servirá igualmente para justificar el predominio de la burguesía como las reivindicaciones del proletariado emergente. En lo sustantivo, el positivismo fue sin embargo una doctrina filosófica prohijada por las clases dirigentes de la América hispana en el período de establecimiento y consolidación del capitalismo financiero internacional en estos países.



En el seno del propio movimiento positivista, como resultado en parte de la heterogeneidad de sus elementos doctrinarios —que consentían a la par las más decididas convicciones laicas y aun irreligiosas y las más francas profesiones de fe cristianas—, así como de la incipiente y débil implantación de sus principios en la comunidad intelectual que lo propició y lo exaltó, pero sobre todo como efecto reflejo de los cambios en la conciencia filosófica europea, surgen las tendencias süperadoras de este pensamiento, las que, luego, ampliándose y reforzándose van a marcar una nueva etapa del pensamiento hispanoamericano. Algunos de los más caracterizados representantes de la propia filosofía positivista son, en efecto, los primeros que hacen la crítica de sus anteriores convicciones y no sólo se muestran convencidos de la necesidad de rectificar los errores y levantar las barreras del filosofar positivista, sino que creen que ya hay en el mercado filosófico de la época figuras y sistemas capaces de remplazar con ventaja la antigua doctrina. A estos impulsos de autocrítica se suma la decisiva acción de un grupo de vigorosas personalidades del magisterio universitario que por entonces dedican sus mejores esfuerzos tanto a la liquidación de la filosofía positiva cuanto a la constitución de un serio movimiento

filosófico en la Universidad. Por eso se les ha llamado los *fundadores.* Entre éstos destacan los nombres del argentino Alejandro Korn, del uruguayo Carlos Vaz Ferreira, del chileno Enrique Molina, del peruano Alejandro O. Deustua y de los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso. No son ciertamente los únicos, pero sí los principales en el dominio estricto de la filosofía académica. Actúan en coincidencia con otras figuras intelectuales empeñadas a la sazón en dar un nuevo sentido y una base más profunda y auténtica a la cultura de nuestros países, de las que son representativos los nombres de José Enrique Rodó, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña.[1]



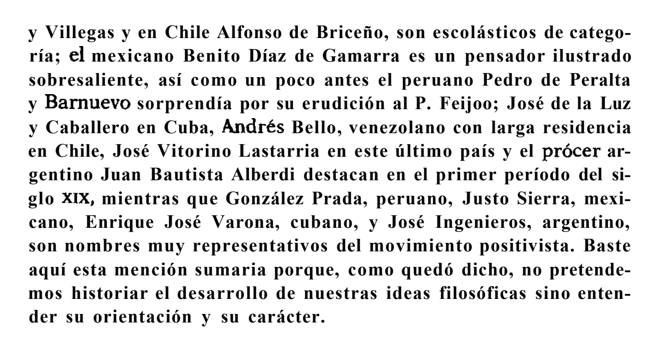
Los fundadores, cuya obra llena las primeras décadas del siglo actual, no sólo coinciden en el rechazo de positivismo; comparten, asimismo, el tipo de orientación que quieren imprimir al pensamiento filosófico y los mentores occidentales que eligen para esta empresa. En lo fundamental son antinaturalistas, con marcadas simpatías idealistas y vitalistas (posiciones estas no siempre fáciles de distinguir la una de la otra); tienen una clara preferencia por los conceptos dinámicos y por el pensamiento intuitivo, no rígidamente lógico y, en consecuencia, son por lo general condescendientes con la especulación metafísica. De allí su admiración por autores como Boutroux, Croce, James y, sobre todo, Bergson. Este último se convierte en el oráculo de los intelectuales de la época, como antes lo había sido Spencer. Ahora el bergsonismo, con su concepto de duración, de devenir concreto y cualitativo, es utilizado en todas las

[1] Aprovechamos esta coyuntura para señalar que no es por azar por lo que hasta ahora no nos hayamos sentido obligados a mencionar nombre alguno de filósofo hispanoamericano al hacer el recuento histórico de nuestro pensamiento. Esto tiene un sentido muy preciso, como se verá al hacer el balance de las características de nuestro filosofar y al entrar a discutir las interpretaciones de la filosofía hispanoamericana. Pero no queremos dar a entender con la indicada omisión que en todo el proceso anterior no haya en Hispanoamérica figuras dignas de mencionarse como maestros de obra valiosa, equiparable a la de los fundadores en su impacto pedagógico, aunque generalmente actuaran con menos conciencia crítica y madurez histórica que éstos. Durante la colonia, en México Antonio Rubio, en el Perú Diego de Avendaño, en Venezuela Agustín de Quevedo

explicaciones y síntesis conceptuales y conviene señalar, como un hecho significativo, que no sólo es acogido y exaltado por los sectores conservadores sino también por los liberales e incluso por los marxistas, que entonces comienzan a representar ya una corriente de pensamiento bien definida en Hispanoamérica.

Con el marxismo y otras orientaciones de la filosofía social vinculadas u opuestas a él, estamos en la etapa contemporánea de la filosofía hispanoamericana que se extiende aproximadamente desde la tercera década de este siglo hasta nuestros días. Respecto al marxismo —y entrando en la consideración de las corrientes actuales— hay que decir que, aunque ha tenido importantes repercusiones políticas y en los últimos años, con el establecimiento del régimen socialista en Cuba, informa toda la actividad intelectual y la cultura de un país, no ha sido la más influyente filosofía en las universidades, ni siquiera entre amplios sectores de escritores e intelectuales, aunque es sin duda la filosofía que más fuerte esfuerzo de vulgarización ha recibido. También la filosofía católica, particularmente la neotomista, ha sido muy divulgada y tiene un firme bastión en las universidades y escuelas superiores católicas y otras instituciones auspiciadas por la Iglesia. Aparte de estas corrientes, otras filosofías deben ser mencionadas en lugar preferencial pues han marcado más nítidamente el movimiento universitario. Ellas son, en primer término, la fenomenología, tanto en su versión husserliana original cuanto en sus derivaciones axiológicas y ontológicas, tales como han sido desarrolladas por los pensadores alemanes Max




y Villegas y en Chile Alfonso de Briceño, son escolásticos de categoría; el mexicano Benito Díaz de Gamarra es un pensador ilustrado sobresaliente, así como un poco antes el peruano Pedro de Peralta y Barnuevo sorprendía por su erudición al P. Feijoo; José de la Luz y Caballero en Cuba, Andrés Bello, venezolano con larga residencia en Chile, José Vitorino Lastarria en este último país y el prócer argentino Juan Bautista Alberdi destacan en el primer período del siglo XIX, mientras que González Prada, peruano, Justo Sierra, mexicano, Enrique José Varona, cubano, y José Ingenieros, argentino, son nombres muy representativos del movimiento positivista. Baste aquí esta mención sumaria porque, como quedó dicho, no pretendemos historiar el desarrollo de nuestras ideas filosóficas sino entender su orientación y su carácter.

Scheler, Moritz Geiger, Alexander Pfaender y Nicolai Hartmann. Con la corriente fenomenológica se entronca el existencialismo de Heidegger que, como se sabe, estuvo vinculado inicialmente con Husserl, así como el pensamiento existencial cristiano de Jaspers y el ateo de Sartre. A ello debe agregarse el historicismo, que propugnan Ortega y sus discípulos apoyados, entre otros autores, en Dilthey.

Vista desde una perspectiva complementaria, la difusión de las filosofías que acabamos de mencionar y de otras afines, como las de Eucken, Klages y Keiserling, que se produce sobre todo desde la tercera década del siglo hasta los años de la segunda guerra mundial, representa la influencia del pensamiento germánico en Hispanoamérica, coetánea de la expansión política y económica de Alemania que cesó con el conflicto bélico y la derrota. Sintomáticamente, en la segunda parte de la década del cuarenta comienza a penetrar y alcanza gran difusión la filosofía francesa, sobre todo la nueva de corte existencial, representada por Sartre, así como por Marcel, Merleau-Ponty y Camus. La penetración sartriana es facilitada por el empleo de la literatura como medio de expresión de ideas, lo cual hace accesibles, aunque parcialmente, los temas y problemas de la filosofía de la época a públicos más vastos que los estrictamente académicos. Análogo efecto han tenido las obras literarias de Camus. Por otro lado, el existencialismo francés es un pensamiento directamente conectado, por principios doctrinarios y por la vocación personal de sus creadores, con la problemática social y política. El intelectual comprometido —*engagé*— es, de acuerdo con esta filosofía, el paradigma del hombre de pensamiento y de letras. De allí que esta filosofía también encuentre acogida, pese a sus complicaciones técnicas como sistema teórico, entre los espíritus políticos y las mentalidades con predominante inquietud social. Esto no quiere decir que en los círculos académicos hispanoamericanos no haya penetrado también el existencialismo francés, especialmente el de Sartre, aunque allí comparta el favor del público profesional con Merleau-Ponty y, sobre todo, con Heidegger, a quien se sigue reconociendo como el más grande teórico de la filosofía de la existencia.



Otros temas y problemas solicitan hoy la atención de quienes tienen seria inquietud filosófica, sobre todo en

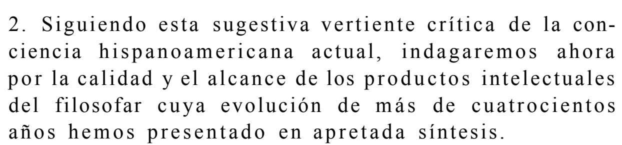
las universidades y otros centros de educación superior. La lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje encuentran cada vez más cultivadores, los cuales, por la naturaleza de su interés teórico, son propensos a un enfoque más riguroso y frío, más técnico si se quiere, de los contenidos del conocimiento, y reciben el influjo de círculos de pensamiento diferentes a los arriba mencionados. Se inserta aquí la influencia de corrientes como el positivismo lógico, la escuela analítica y lingüística, el idoneísmo, etc., vinculadas con los nombres de Bertrand Rússell, Rudolf Carnap, G. E. Moore, Ludwig Wittgenstein, Gaston Bachelard y Ferdinand Gonseth. Este tipo de filosofía está creciendo notoriamente en importancia en Hispanoamérica durante los últimos años como consecuencia del desarrollo mundial de la ciencia y la tecnología y también del predominio de la cultura angloamericana en el mundo capitalista. Al mismo tiempo, otras filosofías, especialmente las neomarxistas, refuerzan su acción, reflejándose en la filosofía la pugna mundial de los dos grandes bloques político-ideológicos.

En el curso del proceso aquí reseñado, la filosofía ha alcanzado en Hispanoamérica un nivel de aceptación y de expansión muy considerable —aunque en un sentido muy especial que el análisis ulterior deberá determinar. Cátedras y departamentos universitarios, sociedades y asociaciones de especialistas, revistas y libros, vinculaciones internacionales, manifestaciones todas de una actividad filosófica regular— según los criterios más comunes en nuestro tiempo se dan ya prácticamente en todas las naciones de la América hispanoindia y determinan en mucho el carácter y la orientación de la actividad filosófica de nuestro tiempo. Lo que antes era un ejercicio eventual y un producto frecuentemente efímero, con resonancias muy limitadas, incluso en el orden académico, es hoy una actividad estable que cuenta con suficientes medios para asegurar su supervivencia y progreso y aumentar su penetración en la vida de la comunidad.

Justamente en la medida en que se ha logrado esta regularización (o *normalización,* como la llamó Francisco Romero) del ejercicio filosófico, se ha suscitado un profundo interés por la evolución de las ideas en nuestros países y por el sentido y alcance de nuestro pensamiento. Los estudios sistemáticos de historia de las ideas, los



balances y reseñas de la filosofía en Hispanoamérica, sustentados en una sólida metodología científica, han surgido prácticamente y se han difundido e incrementado en las últimas décadas. Se ha suscitado asimismo una muy seria y profunda discusión acerca del carácter y posibilidad de la filosofía en nuestra América. Ahora bien, esto significa que hoy día, como resultado de toda la historia anterior, de la que hoy sabemos mucho más que en el pasado, somos conscientes (quizá por primera vez plenamente conscientes) de los problemas que afectan a nuestro pensamiento o, por mejor decir, del problema radical de la justificación del filosofar hispanoamericano.



2. Siguiendo esta sugestiva vertiente crítica de la conciencia hispanoamericana actual, indagaremos ahora por la calidad y el alcance de los productos intelectuales del filosofar cuya evolución de más de cuatrocientos años hemos presentado en apretada síntesis.

¿Cuáles son los caracteres distintivos que ofrece este pensamiento filosófico? Trataremos de destacar los más saltantes y significativos:

i] En primer lugar, la similitud de evolución, el hecho notable de que un mismo esquema de desarrollo histórico y una misma constelación de rasgos convienen en lo fundamental a la actividad desplegada durante tan largo lapso por los hombres de pensamiento de una pluralidad de países muchas veces considerablemente alejados física y socialmente unos de otros. Hispanoamérica, en filosofía, como en otros aspectos de la cultura, mantiene —y refuerza en lugar de debilitar— su unidad como fenómeno histórico. No negamos la existencia de variantes regionales, de diferencias en los ingredientes culturales y en el predominio de ciertos modos de actuar, producto generalmente de influencias complementarias diversas. Pero no hay que hacer fuerza en nada a la narración y a la interpretación históricas para decir que en Perú, en México, en Argentina, o en Chile se dan los mismos períodos de desenvolvimiento filosófico, operan las mismas influencias con efectos análogos y se producen muy semejantes frutos intelectuales.

Este hecho tiene particular importancia para la interpretación del sentido de la filosofía hispanoamericana, pues revela la existencia de factores básicos que actúan

de modo constante y con fuerte efecto en la orientación del proceso sociocultural de nuestros países.

ii] Otro carácter descriptivo interesante es el siguiente: nuestra filosofía ha estado vinculada siempre a determinadas áreas de actividad cultural que pueden ser suficientemente precisadas, sin perjuicio de que pueda aceptarse la convergencia de varios intereses en un momento dado o en tales o cuales direcciones o autores. Es claro, en primer término, el peso de la teología en el período de predominio escolástico, especialmente en los siglos XVI y XVII. En el siglo XVIII, o sea en el período que hemos llamado de la Ilustración, la filosofía se liga estrechamente con la difusión —más que con la creación propiamente— de la ciencia, sobre todo natural. Esta relación cultural se desplaza luego a la política ya en la época cercana a la emancipación y será la predominante prácticamente a lo largo del siglo XIX, inclusive en el período de hegemonía del positivismo que, salvo contadas excepciones, no fue acompañado de un vigoroso esfuerzo de desarrollo científico. La vinculación con la literatura, que se percibe a comienzos de la colonia en ciertos círculos platonizantes, se deja sentir también en esta etapa y a comienzos del siglo XX, en coincidencia con la reacción espiritualista. El *arielismo* es una orientación muy representativa de esta conexión. El panorama de nuestra época puede ser definido en los siguientes términos: vinculación acentuada con las ciencias sociales; creciente acercamiento a las ciencias naturales y matemáticas (principalmente a través de la atención dedicada a la lógica y la epistemología) y una mayor "independencia" profesional del filosofar. Esto no quiere decir que quienes hoy día se dedican a la filosofía no estén familiarizados con otra disciplinas y formas de actividad, sino que, existiendo esta conexión, hay sin embargo más concentración en el trabajo especializado, particularmente el magisterial. Por lo demás, la vinculación de la filosofía y de otras disciplinas se ha dado en variadas formas a lo largo de la historia de la filosofía occidental. El contraste más marcado que a este respecto cabe señalar con el pensamiento hispanoamericano es la ausencia en éste de un nexo estrecho con la creación científica que, como se sabe, ha sido tan importante en la evolución del pensamiento europeo y norteamericano.

iii] Vinculado estrechamente con el rasgo anterior

está el tercero que queremos destacar: la especialización y la tecnificación crecientes. Al más superficial examen de la evolución de nuestro pensamiento no escapa el hecho de que la producción de nuestros pensadores, sea cual fuere su valor y su tendencia, es hoy día resultado de un "oficio" adquirido, que implica métodos y técnicas particulares. El contraste con el siglo XIX y con la etapa inicial del siglo actual es patente. Se tiende hoy menos a las grandes construcciones especulativas, se busca trabajar más en campos problemáticos reducidos y se aspira a elaborar las cuestiones tratadas con procedimientos cuyo alcance objetivo pueda ser establecido sobre bases aceptables.

Con respecto a la presencia de este rasgo en el filosofar contemporáneo y su ausencia anterior, puede quizá decirse con mayor exactitud que nuestra evolución intelectual no ofrece una línea de progreso continua, porque así como nuestro pensar actual contrasta en este punto con el de los períodos inmediatamente precedentes, también el colonial, sometido a la severa disciplina lógica de la Escolástica, resulta más técnico y más especializado que buena parte de sus sucesores, aunque predominaran en él los impulsos especulativos que animaban la metafísica y la teología cristianas. No obstante esto, la evolución en su conjunto parece indicar una clara acentuación de los caracteres señalados en los últimos años.



iv] Un cuarto rasgo importante son las influencias ejercidas por otras filosofías nacionales sobre nuestro pensamiento. Se pueden determinar claramente a lo largo de la historia aquí considerada cuatro influencias principales, además de otras menores:

a] En primer lugar, por razones históricas obvias, hay que mencionar a España. La acción hispánica sobre nuestra filosofía es especialmente fuerte durante el período colonial. Cancelado el dominio español esta acción decrece, pero está lejos de desaparecer, entre otras razones por la muy poderosa de la comunidad de lengua. Así, en el siglo XIX encontramos la influencia del krausismo alimentada desde la península por el intensísimo movimiento que allí se desarrolló; además, la del tradicionalismo de Donoso Cortés y del pensamiento católico ecléctico de Jaime Balmes. Finalmente, en nuestro siglo, sobrepujando a otros pensadores españoles tan notables como Unamuno, que también dejan sentir su influjo, ha

sido muy profundo el impacto de Ortega y del movimiento que animó desde la *Revista de Occidente,* reforzado más tarde por la obra de los pensadores exiliados en Hispanoamérica.

Nótese, sin embargo, que tanto en el caso de Ortega como en el de los pensadores anteriores el influjo español opera característicamente por la trasmisión de las filosofías de otras naciones. España es vehículo más que fuente de las filosofías que pone en circulación en nuestro continente. Un caso especial a este respecto es el de la Escolástica, que fue también esencialmente un pensamiento no-español, si bien en su fase postrera recibió de España aportes sustantivos que, dentro del proceso general de difusión de la filosofía católica, vinieron a la América hispanoindia y aun cobraron en ella cierto auge. Así ocurre con el suarismo hispanoamericano, cuya evolución particular está todavía por estudiar.



b] La influencia inglesa y, en general, anglosajona se hace perceptible sobre todo a partir de la época de la Ilustración (con la física de Newton y la filosofía de Locke, Adam Smith y Bentham especialmente) y se expande en las primeras décadas del siglo XIX por la extensión del empirismo y el utilitarismo y la gran acogida que tiene la filosofía escocesa del *commonense* (Reid, Dougald Stewart, Campbell, etc.). Con el positivismo vuelve a ganar importancia a través de la psicología de Bain, la lógica y la ética de Stuart Mill y, sobre todo, de la doctrina evolucionista de Darwin y Spencer. Después de un receso de varias décadas, hoy reaparecen gracias a la atención cada vez más fuerte concedida a la lógica, la epistemología y las filosofías analíticas. Con este paso se hacen más estrechos los contactos con el pensamiento norteamericano que antes, aparte de la lectura de William James, sólo influyó indirectamente por el intermedio de las tesis liberales y de la doctrina del federalismo de Jefferson, Benjamin Franklin y Thomas Paine en la época de la emancipación y, más tarde, de la prédica idealista de Emerson y las doctrinas pedagógicas de John Dewey.

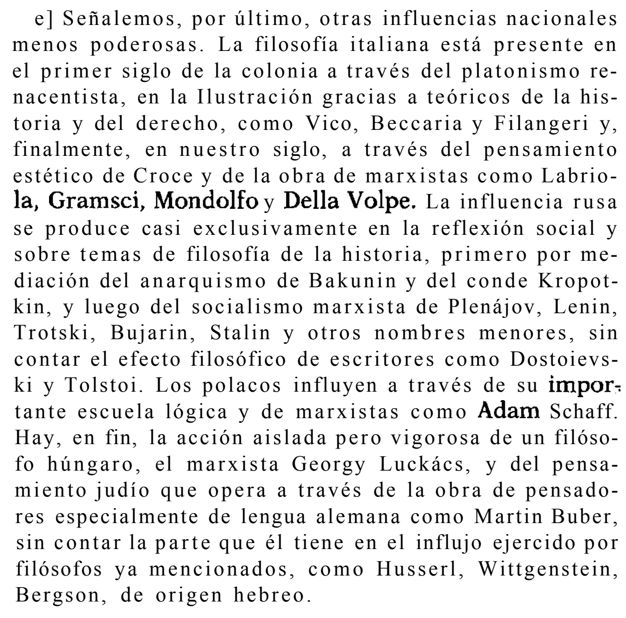
c] La influencia francesa también arranca de la Ilustración en forma definida, con Descartes primero y luego, más fuertemente, con el sensualismo de Condillac, sus epígonos de la ideología y la filosofía política de Rousseau y otros pensadores del período de la Enciclopedia. La siguiente ola de influjo francés es la del eclec-

ticismo y el espiritualismo de la época de la Restauración, con Cousin, Jouffroy, Royer Collard, entre otros, luego viene el impacto del positivismo a través de Comte y de sus seguidores y discípulos más o menos fielés, como Littré y Leroux y de otros pensadores de inclinación positivista o naturalista, como Taine, Renan, Guyau y Fouillée. Ya en nuestro siglo, en la década del veinte, encontramos en el vitalismo bergsoniano seguramente la más fuerte influencia francesa después de la Ilustración, a la que se sumó la acción de otros pensadores muy leídos por entonces, como Boutroux. En fin, muy cerca de nosotros y sobre todo, como vimos, después de la segunda guerra mundial, se produce el influjo del existencialismo francés con Sartre, Merleau-Ponty, Marcel y Camus, a la vez que se reciben los más recientes aportes marxistas de Politzer, Lefebvre, Garaudy, Goldman y Althusser, y de epistemólogos franceses o de lengua francesa como Meyerson, Bachelard, Gonseth y Piaget, para mencionar sólo unos nombres.



d] La cuarta influencia nacional es la alemana y la afín austriaca. Su introducción es débil en el siglo XVIII, con Leibniz y, más adelante, con Herder y los prerrománticos. Tiene una más profunda repercusión merced a la obra de Karl Krause y su discípulo Ahrens, figuras sin embargo de segunda línea en Alemania, a través de las cuales el idealismo germánico se difunde entre nosotros. Karl, que no llega a generar un movimiento importante, influye tardíamente por mediación del positivismo y de vagas repercusiones del pensamiento neokantiano —en verdad el único movimiento de este tipo es el mexicano, que evoluciona entre los años treinta y cuarenta de nuestro siglo—, aunque como tema de meditación personal y como asunto de investigación académica y de cursos universitarios crece en importancia a medida que nos acercamos a la época actual. El naturalismo materialista de Büchner y Haeckel y la doctrina filosófico-pedagógica de Herbart y la psicología experimental y voluntarista de Wundt tienen asimismo su lugar en las influencias germánicas del siglo XIX. El impacto de Schopenhauer, relativamente tardío, y el de Nietzsche son también dignos de mencionarse aquí. El momento de hegemonía o de influencia muy acentuada de este pensamiento en Hispanoamérica se sitúa alrededor de la década del treinta, por conducto de la fenomenología

de Husserl y sus seguidores y del existencialismo de Heidegger y Jaspers. Otras vetas importantes de influencia germánica actual son el historicismo y el vitalismo de pensadores como Dilthey y Simmel; el marxismo, y el pensamiento socialista en general, a través de la difusión de autores clásicos de esta línea doctrinaria, especialmente Marx y Engels, y de ciertos nombres contemporáneos, como Ernst Bloch y Herbert Marcuse; el positivismo lógico y la filosofía de Wittgenstein —en la medida en que puede reconocerse en esta última una cepa germánica de reflexión—; y, en fin, el psicoanálisis, tal como lo han desenvuelto pensadores como Jung y Fromm, con fuerte interés filosófico.





e] Señalemos, por último, otras influencias nacionales menos poderosas. La filosofía italiana está presente en el primer siglo de la colonia a través del platonismo renacentista, en la Ilustración gracias a teóricos de la historia y del derecho, como Vico, Beccaria y Filangeri y, finalmente, en nuestro siglo, a través del pensamiento estético de Croce y de la obra de marxistas como Labriola, Gramsci, Mondolfo y Della Volpe. La influencia rusa se produce casi exclusivamente en la reflexión social y sobre temas de filosofía de la historia, primero por mediación del anarquismo de Bakunin y del conde Kropotkin, y luego del socialismo marxista de Plenájov, Lenin, Trotski, Bujarin, Stalin y otros nombres menores, sin contar el efecto filosófico de escritores como Dostoievski y Tolstoi. Los polacos influyen a través de su importante escuela lógica y de marxistas como Adam Schaff. Hay, en fin, la acción aislada pero vigorosa de un filósofo húngaro, el marxista Georgy Luckács, y del pensamiento judío que opera a través de la obra de pensadores especialmente de lengua alemana como Martin Buber, sin contar la parte que él tiene en el influjo ejercido por filósofos ya mencionados, como Husserl, Wittgenstein, Bergson, de origen hebreo.

v] Por lo que toca al contenido doctrinario, a la filiación teórica de las ideas, es perceptible la existencia de una cierta alternativa en la orientación del pensamiento, de un carácter, por llamarlo así, *ondulatorio* de la evolución filosófica hispanoamericana. A una etapa o al predominio de movimientos de signo especulativo, conservador y sistemático, sucede un período o corriente de signo contrario, esto es, con más inclinación a las for-

mas empiristas del pensar, más liberal en sus posiciones ético-políticas y refractario a las construcciones sistemáticas. Así, a la escolática sigue el sensualismo ilustrado y a éste el pensamiento más conservador y metafísico de los filósofos partidarios de la escuela escocesa, del espiritualismo y el krausismo. Este pensamiento será desplazado por el positivismo antimetafísico que, a su vez, será combatido con éxito por el vitalismo bergsoniano de cepa especulativa, que dará paso a la fenomenología y al existencialismo, más críticos aunque abiertos a la problemática, metafísico-ontológica, que encuentran hoy al frente la crítica de las corrientes marxistas y analíticas.

Como se ve, a grandes rasgos puede delinearse un ritmo alternado, una línea ondulante de evolución ideológica, que da su dialéctica al filosofar hispanoamericano. Pero, como esta figura corresponde en mucho a la evolución del pensamiento occidental, es preciso no malinterpretar su sentido. Lo cual nos lleva a la característica siguiente.



vi] Esta característica es lo que vamos a llamar —pidiendo disculpas por la pedantería a que suena el nombre— *evolución paralela y con determinantes exógenos.* Se trata de lo siguiente: el desenvolvimiento ideológico hispanoamericano corre paralelo con el proceso del pensamiento europeo (y ahora también norteamericano) y los cambios que se producen en él coinciden estrechamente con las transformaciones de la filosofía occidental al estar determinadas en lo fundamental por éstas. Hay así una sucesión de etapas (y de orientaciones dominantes) que están provocadas directamente por los cambios del pensamiento europeo, de tal manera que, entre nosotros, el paso de una etapa a otra se hace por intermedio de un pensamiento extraño.

Con esta determinación exterior se vinculan los tres siguientes rasgos complementarios de nuestro proceso ideológico:

a] La evolución es *discontinua*, puesto que nuestros sistemas no están internamente generados, no surgen unos de otros por virtud de su propia lógica doctrinaria.

b] La evolución es *sinóptica,* puesto que hay una abrupta introducción de contenidos ideológicos nuevos y un desenvolvimiento recortado por la presencia en plaza de tales contenidos, introducidos generalmente como

productos acabados sin la estela de su propia gestación.

c] La evolución presenta un *retardo decreciente y* una *aceleración creciente,* pues si bien los productos ideológicos durante muchos años llegaron a América tardíamente, cuando en Europa ya eran obsoletos o estaban en trance de superación, la situación ha cambiado en la actualidad, con el efecto de que la contemporaneidad —por así decirlo— de las influencias es cada vez más próxima. De resultas de esto, el impacto del pensamiento extranjero se produce hoy día a ritmo acelerado, de tal manera que la evolución ideológica es también muchos más rápida y más precipitada que antes. Los ilustrados hispanoamericanos recibieron y adoptaron a Descartes con un siglo de atraso; los filósofos de hoy manejan a los autores extranjeros prácticamente en el día de su publicación; aquéllos demoraron en asimilar el cartesianismo, éstos apenas tienen tiempo de deglutir las ideas de último minuto.



vii] Queremos llamar la atención ahora sobre otro rasgo histórico que tiene mucha repercusión en la estructura y sentido de nuestro pensamiento: se trata del hecho de que la filosofía ha comenzado entre nosotros desde cero, es decir, sin apoyo en una tradición intelectual vernácula, pues el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana. Ésta tiene así el carácter de un árbol trasplantado, no de una planta que surgiera de la conjunción de factores propicia a un brote original y vigoroso de pensamiento. Frente al respaldo con que la filosofía cuenta en Europa, apoyada como está sobre una larga evolución del pensamiento y de la cultura tradicionales, en Hispanoamérica no ha encontrado ningún apoyo de la comunidad histórica básica, del fondo popular del espíritu de nuestros pueblos, y vive de la tradición europea, que le es, en este sentido, extraña. El paralelismo y la determinación exógena a que nos referimos antes tienen aquí su punto de arranque.

El rasgo que acabamos de considerar no puede ser desconectado del contexto histórico-político en que surgieron y en que han vivido hasta hoy nuestras nacionalidades. La filosofía fue *traída* por los españoles porque éstos *vinieron* a conquistar y a dominar la tierra americana e *importaron* con ellos las armas intelectuales de la dominación. No puede extrañarnos, entonces, que en gran

parte el examen de la filosofía hispanoamericana se convierta en el relato de la *llegada* de la filosofía occidental a nuestros países y de su paso *por* ellos, la narración del proceso de la filosofía europea *en* América hispanoindia, más que el de una filosofía generada en nuestro propio ambiente espiritual, de una filosofía de nuestra América.

viii] Con lo anterior está dado el factor esencial de una serie de rasgos negativos de nuestro pensamiento filosófico que debemos incorporar al cuadro que estamos trazando. Pero antes no queremos dejar de notar —sin tomarlo como negativo o positivo, por el momento— el hecho de que las filosofías trasplantadas resultaron sujetas a cambios y recortes y ampliaciones, con vistas a un uso práctico. Fueron así insertadas en el contexto local y utilizadas, dentro de ciertos límites, como elementos apropiados para enfrentar los problemas de la realidad. El mundo fue visto y manejado a través de las categorías ideológicas explícita o implícitamente contenidas en esas filosofías europeas y de este modo, a la vez que iluminaron el medio americano con su coloración espiritual propia, se refractaron en él, adquiriendo una dirección distinguible de la original. Ya dijimos que la Escolástica fue empleada por los españoles para asegurar el dominio de la metrópoli sobre los territorios de ultramar. Del mismo modo, los caminos de la independencia política se trazaron según las pautas de los sistemas filosófico-jurídicos del XVIII y otro tanto ocurrió más tarde en el proceso de consolidación y en la evolución de nuestras repúblicas, hasta llegar a los días que corren. La filosofía sirvió para operar sobre la realidad y adquirió de ella sus marcas reales, pero la realidad fue comprendida según la filosofía producida en Europa, como el mundo *de* Dios y el Rey, como una república *a la europea,* como un orden del espíritu en que América tenía un lugar secundario (o extraordinario, según los casos), etc. Hubo pues *adopción* de una imagen del mundo, con el doble valor que tiene este término, de asunción de algo extraño y de modificación de su *status* o condición en la realidad.



ix] El primero de los rasgos negativos a que nos conduce, según dije, lo anterior es *el sentido imitativo de la reflexión.* Se piensa de acuerdo con moldes teóricos previamente conformados, a los modelos del pensamiento

occidental, sobre todo europeo, importado en la forma de corrientes de ideas, escuelas, sistemas totalmente definidos y completos en su contenido e intención. Filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un *ismo* extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época. A este propósito, Gómez Robledo ha hablado de la existencia entre nosotros de una suerte de "entreguismo filosófico", correlato, en el orden del espíritu, del entreguismo político.[2]

x] Otro rasgo es la *receptividad universal,* o sea, una disposición abierta y casi irrestricta a aceptar todo tipo de producto teórico procedente de los grandes centros de cultura occidental, dentro de las escuelas y tradiciones nacionales más diversas y con estilos y propósitos espirituales dispares, siempre y cuando, ciertamente, hayan logrado cierta fama o un perceptible ascendiente en la opinión filosófica europea, norteamericana y, en algunos casos, oriental, aunque las más de las veces este efecto se logra por vía de Occidente.



Aun si se reconoce que hay en la imitación y en la recepción un elemento de adaptación y cambio, el saldo final de esta apertura hispanoamericana es, creemos, un carácter negativo. Aquí es, por ello, perfectamente aplicable el concepto de *universalismo imitado* introducido por Samuel Ramos.

xi] Hay otros rasgos de análogo signo, vinculados con los anteriores. Uno es *la superficialidad y la pobreza* —en términos generales— que muestran los planteamientos y los desarrollos doctrinarios de nuestra filosofía. En ésta, la disertación de tono oratorio y la sinopsis más o menos literaria predominan sobre la elaboración crítica de las ideas en procesos lentos y fatigosos de análisis y fundamentación, como lo pide la disciplina del pensamiento racional. En Hispanoamérica, la mayor parte de las veces el afán filosófico se satisface y consume en el menester de la exposición pedagógica, en el resumen y formulación no técnica de las doctrinas y sistemas importados para uso de la escuela.

Conviene notar que la imitación y la receptividad hacen que este carácter, común entre nosotros, no se

[2] *La filosofía en el Brasil,* México, №46, VII, p. 189.

acompañe de una orientación o estilo típico de pensar, lo cual nos lleva al siguiente rasgo negativo.

xii] *Ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica, ideológica identificable,* capaces de fundar una tradición de pensamiento o cuando menos de dibujar el perfil de una manera intelectual bien definida. Por contraste con lo que ocurre, por ejemplo, con el pensamiento británico, fácilmente identificable, pese a diferencias doctrinarias muy importantes, por un claro sello "empirista", no hay base sólida para definir un estilo semejante en la filosofía hispanoamericana, ni menos en la de cada país. Se habla a veces de una inclinación *práctica* de los pensadores hispanoamericanos, otras de una vena especulativa o poética que nutre su obra. Pero, aparte de que estos rasgos se contradicen, es preciso señalar que sus manifestaciones —débiles y confusas— han desaparecido rápida y casi completamente cada vez que han prevalecido influencias de signo contrario. No hay, pues, tal sello, a menos que se quiera contar como carácter distintivo justamente la ausencia de definición y la bruma de las concepciones, lo que equivaldría justamente a confirmar la tesis que aquí bosquejamos.



xiii] *Ausencia correlativa de aportes originales,* de ideas y tesis nuevas, susceptibles de ser incorporadas a la tradición del pensamiento mundial. No hay un sistema filosófico de cepa hispanoamericana, una doctrina con significación e influjo en el conjunto del pensamiento universal y no hay tampoco, en el nivel mundial, reacciones polémicas a las afirmaciones de nuestros pensadores, ni secuelas y efectos doctrinarios de ellas en otra filosofías. Nuestras más relevantes figuras filosóficas han sido expositores o profesores y por más que en este campo su acción haya sido muy fecunda y haya marcado el proceso educacional de nuestros países, no ha tenido efecto fuera de las fronteras de Hispanoamérica y a veces sólo de un país.

xiv] *Existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual* entre los cultivadores de la filosofía en Hispanoamérica. Es sintomático el hecho de que los más lúcidos representantes de nuestra filosofía se hayan preocupado por la cuestión de la existencia de un pensamiento filosófico propio y que, ante una respuesta frecuentemente negativa o cuando menos poco optimista, hayan

formulado proyectos para la construcción futura de una filosofía genuina. Por contraste, esta inquietud no es frecuente en aquellos países que han hecho aportes decisivos al desarrollo de la filosofía y que, por decirlo así, están bien instalados en el territorio de la teoría filosófica y se mueven en él como en dominio propio. Insatisfechos e inseguros, los hispanoamericanos se han sentido como en territorio ajeno al penetrar en los predios de la filosofía, por efecto de una viva conciencia de su carencia de originalidad especulativa.

xv] *Gran distancia entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad.* No hay manera de considerar nuestras filosofías como un pensamiento nacional, con sello diferencial y con resonancia en amplios sectores de la población, como se habla, por ejemplo, de una filosofía alemana, francesa o aun norteamericana. Y no es posible que la comunidad se reconozca en las filosofías difundidas entre los entendidos de nuestros países, justamente porque se trata de pensamientos trasplantados, instalados, por decirlo así, en un vacío de tradición reflexiva, y porque pueden ser considerados productos espirituales expresivos de otros pueblos y otras culturas, que una minoría refinada se esfuerza en comprender y compartir en nuestro ambiente. No negamos que hay un factor universal en la filosofía, ni pensamos que la filosofía tiene que ser "popular"; pero estamos convencidos de que el modo propio de una forma muy elaborada de creación intelectual, cuando es genuina, traduce la conciencia de una comunidad y encuentra en ella honda resonancia, especialmente a través de sus derivaciones éticas y políticas. Y esto es lo que se echa de menos en la filosofía hispanoamericana.



Los resultados de la descripción y el examen que anteceden configuran un cuadro más bien negativo del pensamiento hispanoamericano. En efecto, las carencias prevalecen sobre los logros en la historia de nuestra inquietud filosófica, lo cual induce, como más de una vez se ha hecho, a plantear la cuestión radical de si es filosofía el producto histórico que como tal se ha considerado en nuestros países o, en todo caso, en qué sentido puede hablarse de filosofía en la América hispanoindia

a la luz de los resultados de la evolución histórica de nuestro pensamiento

El tratamiento de estas cuestiones ha sido motivo y contenido de la polémica sobre la filosofía hispanoamericana cuyos principales momentos hemos de examinar ahora. Con ello obtendremos una base más sólida y amplia para formular nuestro propio enjuiciamiento.



2
EL DEBATE

3. Nos ocuparemos a continuación de algunas de las más importantes interpretaciones de la filosofía hispanoamericana, las cuales de un modo o de otro encaran las cuestiones que hemos formulado en la introducción y al final del capítulo anterior. No pretendemos ni queremos ofrecer un cuadro completo de las contribuciones a este tema, sino tan sólo presentar los momentos relevantes y los argumentos típicos del debate acerca de nuestra filosofía, que constituye una prolongación y un complemento muy valioso de los trabajos sobre historia de las ideas realizados en nuestros países, especialmente en los últimos decenios.



i] Quizá sea Juan Bautista Alberdi el primer pensador hispanoamericano que se ha planteado explícitamente el problema de nuestra filosofía. En su famosa lección inaugural de 1842, "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea", así como en algunos artículos polémicos de la época de su exilio en Montevideo, se pregunta si hay filosofía americana, cómo debe ser ella y qué misión debe cumplir, exponiendo a este propósito un punto de vista ejemplarmente claro y de singular interés para la dilucidación de la cuestión que nos ocupa.

Según el prócer argentino, "cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano".[1] Por tanto, así como han existido y existen filosofías de otros países, filosofía griega, francesa, alemana, etc., es necesario que exista una filosofía hispanoamericana. No la hay todavía; es, como pensamiento con estilo propio, un proyecto que tiene que hacerse realidad.

A este fin es preciso tener en cuenta los caracteres del

[1] "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea", *Escritos póstumos*, t. xv, pp. 605-606.

pensamiento de la época que apunta en una dirección constructiva. Cree Alberdi que ya pasó el momento de las filosofías analíticas —como el sensualismo de Condillac y Cabanis—, filosofías de una época de destrucción, época revolucionaria que el mundo acaba de vivir en toda su intensidad. Ahora ha llegado el turno de la síntesis, de la edificación de un nuevo orden. Por tanto, la filosofía que hay que establecer es la sintética, una filosofía de la organización.[2] Esta conclusión no sólo es válida en Europa; también tiene vigencia en América. "Y no se objete —escribe— que la Europa tiene sus necesidades, como la América tiene las suyas. Esto que bajo cien aspectos es incontrovertible, no lo es bajo cien otros en que las necesidades sociales de ambos mundos en el día de hoy son idénticas y solidarias. Procedentes de un mismo siglo, de cuatro revoluciones republicanas y democráticas, todas hermanas por fin y por origen, los dos continentes se agitan hoy en la concepción y el establecimiento de una nueva asociación, que remplace a las que derrocaron las grandes revoluciones de Washington, de Mirabeau, de Moreno y del pueblo francés en 1830."[3]



Desde esta perspectiva se puede volver la vista a las filosofías europeas que destacan en el momento para encontrar la más conveniente. Proceder perfectamente adecuado, según Alberdi, porque nuestros pueblos no tienen propensión especulativa, que es como decir que el aspecto teórico, puro, de la filosofía no está a su alcance; de hecho, para ponerlo en las palabras de Alberdi, "la América practica lo que piensa la Europa".[4]

Por otro lado, hay que tener en cuenta otros caracteres nacionales, la índole de la raza, su manera de concebir y recibir las ideas. De allí que la elección de la filosofía —guía por afinidad de genio colectivo— no puede recaer sino en el pensamiento francés. "El pueblo de Europa —escribe Alberdi— que por las formas de su inteligencia y de su carácter está destinado a presidir la educación de estos países es sin contradicción la Francia."[5]

[2] Cf. "Filosofía", *Escritos postumos,* t. XIII, pp. 127-128.

[3] "Al señor profesor de filosofía don Salvador Ruano", *Escritos póstumos,* t. XIII, pp. 121-122.

[4] "Ideas...", *Escritos póstumos,* t. XV, p. 613.

[5] *Ibid.*, p. 607.

Pero agrega: "Por fortuna, en la actual filosofía francesa se encuentran refundidas las consecuencias más importantes de la filosofía de Escocia y de Alemania",[6] lo cual asegura la universalidad de la importación ideológica recomendada.

Mencionemos un aspecto más del enfoque de Alberdi, con que se completa el cuadro de su interpretación de nuestra filosofía. Sostiene que la filosofía que hay que fundar en nuestro continente o, mejor dicho, en la América hispana, debe ser —por virtud de nuestras peculiaridades y nuestras necesidades— no pura, teórica o abstracta, sino aplicada a la solución de los problemas de la organización social y de la promoción de una vida civilizada en estos países. "Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales; o bien la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización; o bien la explicación de las leyes por las cuales debe ejecutarse el desenvolvimiento de nuestra nación: las leyes por las cuales debemos llegar a nuestro fin, es decir, a nuestra civilización, porque la civilización no es sino el desarrollo de nuestra naturaleza, es decir, el cumplimiento de nuestro fin."[7] Según esto, aunque importada de Europa, la filosofía habrá de operar en el sentido de la construcción, consolidación y ascenso de nuestro ser nacional.



En suma, para Alberdi, no existe filosofía americana, pero debe existir y puede existir, por aceptación de los sistemas europeos adecuados a nuestra idiosincrasia. Ella habrá de aplicarse a resolver nuestros problemas y a promover nuestra civilización. Será una filosofía nacional pese a su origen extranjero, porque la filosofía no se nacionaliza por sus objetos o sus métodos, sino "por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento".[8] He aquí, en esencia, el primer punto de vista crítico sobre puestra filosofía, cuya orientación habremos de encontrar, con matices y combinaciones doctrinarias de índole variable, en pensadores más recientes.

ii] Pasando a reseñar el debate contemporáneo, consi-

[6] *Loc. cit.*
[7] *Ibid.*, pp. 615-616.
[8] *Ibid.*, p. 616.

deremos en primer término la tesis de Vasconcelos, tal como se ofrece en su conferencia de 1930,"Necesidad de una filosofía iberoamericana", y en otras obras suyas sobre la cultura de nuestro continente, como *La raza cósmica* e *Indología*. En el primero de los trabajos mencionados asume, como Alberdi, la tesis de que no ha habido hasta ahora filosofía en nuestra América. Piensa, sin embargo, que ha llegado el momento de dedicarse a ella con capacidad y posibilidades de progreso, para lo cual hay que emplear las técnicas de los países europeos, especialmente las del pensamiento alemán, que se ofrecen, para él, como productos útiles de viejas civilizaciones que han perdido su vena inventiva. Apoyándose en apreciaciones históricas de corte spengleriano, Vasconcelos piensa que América puede sobrepujar al Viejo Continente en el terreno del pensamiento. Estamos en una posición ventajosa para tal contribución a la cultura mundial, pues mientras los pueblos europeos y también el norteamericano viven enclaustrados en un nacionalismo lleno de prejuicios de raza y de tribu, nosotros abrimos nuestro espíritu de par en par a todos los vientos de la historia. Como Alfonso Reyes, su compañero de generación, que ve como rasgo distintivo del americano un universalismo de la inteligencia,[9] Vasconcelos cree en la existencia de una dimensión universal del hispanoamericano, producto de su juventud y del mestizaje, que se traducirá en una filosofía de amplitud mundial. Éste será un acontecimiento incomparable de la historia. "Los iberoamericanos —escribe el maestro mexicano— nos hallamos como en el cruzamiento de todos los caminos. Los recién llegados de la historia, pero también los herederos de todas sus experiencias y de toda su sabiduría, somos como grano reconcentrado en el cual toda las especies de plantas hubiesen puesto su esencia. De semejante concentración de gérmenes saldrá todo un nuevo reino de vida. La facultad de elegir... nunca había tenido más amplio campo y materiales más ricos donde ejercerse."[10]



[9] A. Reyes, *Última Tule,* en *Obras completas,* México, 1960, t. XI, p. 86. Es conveniente tener presente el planteo de Reyes sobre la universalidad de nuestra cultura intelectual, pues a él se remite más de un autor aquí estudiado.

[10] *Indología,* cap. IV, p. 204.

Vasconcelos supera así las dudas que tuvo al principio sobre la filosofía en general —llegó a escribir: "Vago ensueño de las clases relativamente acomodadas, ¿no es esto todo pensamiento filosófico, toda literatura?"[11]— y sobre la pertinencia de una filosofía hispanoamericana, y termina afirmando la necesidad de que nuestros países expresen su idea del mundo, porque ello es el signo de su firme implantación en la historia. "Todo pueblo que aspira a dejar huella en la historia, toda nación que inicia una era propia, se ve obligada por eso mismo, por exigencia de su desarrollo, a practicar una revolución de todos los valores y a levantar una edificación provisional o perenne de conceptos."[12] Esta construcción, ligada a la vida del pueblo, es la filosofía nacional, o la filosofía hecha con "los tesoros de la experiencia nacional" —lo que es distinto del nacionalismo filosófico opuesto al universalismo de la reflexión teórica más alta[13]—, hoy día puede y debe dar América, en la hora en que la estrella de Europa declina.



iii] En contraste con el mesianismo americano de Vasconcelos, el peruano José Carlos Mariátegui, figura destacada, como se sabe, del pensamiento marxista, adopta una actitud más bien escéptica sobre la existencia y la posibilidad de nuestra filosofía en un artículo de 1925 titulado: "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?" Oponiéndose a quienes, como Alfredo L. Palacios —e indirectamente también Vasconcelos—, pensaban que la primera guerra mundial había revelado la decadencia de la cultura europea, escribe allí: "Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y paralítica. Malgrado la guerra y la posguerra conserva su poder de creación."[14] Y agrega, subrayando nuestra dependencia espiritual: "Nuestra América continúa importando de Europa ideas, libros, máquinas, modas."[15] La interpretación justa del fenómeno europeo es para él otra: "Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista. La nueva forma social, el nuevo orden político,

[11] *Ibid.*, p. 132.
[12] *Ibid.*, p. 109.
[13] *Ibid.*, p. 110.
[14] *Mundial*, Lima, 1° de mayo de 1955, p. 9.
[15] *Loc. cit.*

se están plasmando en el seno de Europa."[16] Desde el mirador socialista y a la luz de las últimas experiencias históricas, Mariátegui piensa en Europa como "el continente de las máximas palingenesias", del cual hay que esperar nuevas aportaciones del más alto valor en el terreno del pensamiento.

El contraste con América es neto. Con franca intención crítica pregunta: "¿Los artistas, los mayores pensadores contemporáneos, no son todavía europeos?" Y responde: "Europa se nutre de la savia universal. El pensamiento europeo se sumerge en los más lejanos misterios, en las más viejas civilizaciones. Por esto mismo demuestra su posibilidad de convalecer y renacer."[17] En cambio, ¿cuál es la situación del pensamiento hispanoamericano? y, ante todo, ¿existe tal pensamiento? He aquí, claramente expresado, el punto de vista del ideólogo peruano: "Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano." Lo que hay en América Latina es una secuela del pensamiento europeo, no un producto original. "Todos los pensadores de nuestra América —afirma Mariátegui— se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo, basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-ibera."[18]



Escudriñando las causas de este hecho, Mariátegui comprueba que el espíritu hispanoamericano no está formado, pues no lo están sus comunidades nacionales. Mientras subsistan grandes mayorías deprimidas no habrá integración ni nacionalidad. De allí que el racionalismo que proclaman ciertos grupos hispanoamericanos (en la forma de la invocación a la peruanidad o de otros

[16] *Loc. cit.*
[17] *Loc. cit.*
[18] *Loc. cit.*

conceptos similares) no pueda ser sino un sentimiento postizo y extranjero.

La debilidad de nuestras comunidades es reflejada por el pensamiento y explica su falta de sustancia. La tarea que se ofrece ante los hispanoamericanos interesados en el progreso de su pensamiento es por tanto la de resolver el conflicto histórico-social que está en la base de esas carencias. No cabe, entonces, hacerse ilusiones respecto a América y menos alimentarse de una "artificiosa y retórica exageración de su presente",[19] exaltación meramente verbal que enmascara la realidad y se compensa con una descalificación de Europa que nada autoriza.

iv] Aunque Alejandro Korn aborda específicamente el problema de la filosofía en Argentina, sus planteamientos tienen un interés más universal, pues coinciden con otros que se aplican a toda Hispanoamérica. Veamos los lineamientos centrales de esta reflexión. Por lo pronto, el maestro argentino hace notar un hecho que resulta más bien insólito en nuestra historia cultural, a saber, que en Argentina hubo una filosofía nacional en la época que siguió a la caída de Rosas y que ya no la hay en el presente: "...durante medio siglo —escribe Korn—, desde Caseros hasta el novecientos, hemos tenido una filosofía propia, conjunto de ideas fundamentales sancionadas por el consenso común".[20] Este hecho está íntimamente relacionado con otro que también pone de relieve Korn: la existencia de un rasgo diferencial, de algo peculiar en el pensamiento de su país, pese a que las doctrinas aceptadas y difundidas proceden de Europa. "De allende los mares recibimos, en efecto, la indumentaria y la filosofía confeccionadas. Sin embargo, al artículo importado le imprimimos nuestro sello. Si a nosotros se nos escapa, no deja de sorprender al extranjero que nos visita; suele descubrirnos más rasgos propios —buenos o malos— de cuanto nosotros mismos sospechábamos."[21]

Al perderse ese núcleo de pensamiento nacional desapareció la originalidad o los elementos de autenticidad del pensamiento filosófico. De allí que Korn no deje de

[19] *Ibid.*

[20] "Filosofía argentina", en *Obras completas,* Buenos Aires, Claridad, p. 29.

[21] *Ibid.,* p. 29.

mostrar francamente su disconformidad con el sentido imitativo que predomina en el pensamiento de su país, con esa "ridicula ansiedad —como él dice—, que experimentamos con frecuencia los argentinos, de encasillarnos, de subordinar nuestro pensar al pensamiento extraño, de averiguar desesperados cuál es el último alarido de los poetas y filósofos",[22] para adaptar a él nuestra inteligencia. De allí el diagnóstico que formula en el prólogo de su conocido libro *Influencias filosóficas en la evolución nacional*: "Hemos sido colonia y no hemos dejado de serlo a pesar de la emancipación política. En distintas esferas de nuestra actividad aún dependemos de energías extrañas, y la vida intelectual, sobre todo, obedece con docilidad, ahora como antaño, al influjo de la mentalidad europea. El genio nacional rara vez ha encontrado una expresión genuina e independiente; sólo en la selección de los elementos que asimila se manifiestan sus inclinaciones nativas."[23]



Para corregir este defecto, Korn propone una vuelta a la posición de la generación de Alberdi y su programa nacional, especialmente porque, según él en coincidencia con el autor de *Bases*, la mentalidad argentina no es propensa a la teoría pura. Como el pensamiento abstracto sólo inspira mediano interés y sí apasionan, en cambio, sus consecuencias sociales, pedagógicas o políticas, hay que orientar la filosofía hacia el tratamiento de los problemas de la realidad, hacia las necesidades vivas del desenvolvimiento nacional.[24] Del modo como antes, por el acuerdo de la nación sobre los problemas capitales de su existencia histórica, hubo una ideología argentina, así hay que buscar otra vez la filosofía que arraigue en el suelo de la vida nacional, en la comunidad de hoy. No se trata, por cierto, de indigenismo o antieuropeísmo. Korn reconoce sin reservas la filiación europea de la cultura y por ende de la filosofía argentina. Pero quiere que esta filosofía, sin olvidar la problemática humana universal, logre una nota propia por asentamiento del pensar en los problemas nativos.

Hay, sin embargo, otro aspecto del planteo de Korn

22 *Ibid.*, p. 34.
23 *Obras completas,* p. 43.
24 Cf. "Filosofía argentina", *op. cit.*, p. 39 y "Nuevas Bases", *op. cit.*, p. 203.

que conviene precisar. Al hablar de la inclinación más práctica que teórica de la mentalidad argentina, no dejó de señalar que hay que orientarse a esa dirección en tanto se aprende a buscar la filosofía "en un plano más alto". Este aprendizaje, lento y difícil, apunta a un cultivo del pensar filosófico según las normas más estrictas del trabajo académico. Los argentinos — y en general los hispanoamericanos— tienen, pues, en el horizonte una filosofía concebida como pensamiento universal y compartible sin distingos por los hombres de cualquier latitud. Se ofrecen así en Korn, en cierto modo enfrentadas dentro de su interpretación de la realidad y del futuro de la filosofía argentina, dos concepciones de nuestro pensamiento que vamos a encontrar defendidas y acentuadas en otros pensadores y críticos hispanoamericanos, a saber, la idea de una filosofía como pensamiento neutral y universal frente a la idea de una filosofía nacionalmente definida en su personalidad y sus objetos.



v] Otro argentino, discípulo de Korn y maestro de las generaciones filosóficas más recientes, Francisco Romero, subraya el aspecto de la filosofía hispanoamericana como actividad académica, profesional, al modo de la gran tradición occidental. De él es la expresión, que hemos citado, de *normalidad* filosófica, aplicada al estado actual de nuestro pensar. He aquí cómo entiende la noción correspondiente: "Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia. No ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo. Como cualquier oficio teórico, la filosofía permite y aun requiere el aporte de mentes no extraordinarias: basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina. La lectura corriente de escritos filosóficos por interesados cada día más numerosos, el mutuo conocimiento e intercambio entre quienes activamente se ocupan de filosofía, va originando lo que podríamos llamar el 'clima filosófico', una especie de opinión pública especializada que obra y obrará cada vez más y, según los casos, como estímulo y como represión, como impulso y como freno... Crecerá así la comprensión para el esfuerzo serio,

la estima para el aporte válido; disminuirá el aprecio hacia la improvisación brillante, hacia cualquier conato de suscitar la sorpresa o el deslumbramiento. La labor filosófica actual se considerará inserta en la línea del desarrollo multisecular del pensamiento; no como un salto, sino como un progreso, cuando en verdad lo sea."[25] Es fácil notar que esta noción de normalidad implica a la vez una ampliación del horizonte del filosofar hispanoamericano y una disminución de exigencias, ya que por un lado se acepta la posibilidad de que en nuestros países se dé una filosofía al estilo occidental y, más aún, se la toma ya en buena porción como realidad, mientras que por otra parte se reconoce que la labor filosófica es en mucho una tarea nada excepcional, un tipo, entre otros, de ejercicio intelectual al alcance de mentalidades más o menos comunes. Lo único requerido es el esfuerzo serio y perseverante que ha de arraigar cada vez más entre nosotros a medida que progresen la organización educacional y las facilidades al alcance del filósofo profesional.



La idea de progreso es fundamental en el planteo de Romero. La normalidad de hoy implica que nuestra filosofía ha progresado respecto a los esfuerzos y logros del pasado y que avanza con paso firme hacia más cabales realizaciones. Pero eso mismo debe hacernos ver que no es posible esperar grandes frutos del pensamiento actual. Así tendrá que ser por un buen tiempo: "La naciente filosofía—escribe el maestro argentino— tiene que ir mucho a la escuela todavía; y aun se la debe incitar a una prolongada escolaridad, porque todas las precocidades — y más las de la inteligencia— son peligrosas, y en los casos menos graves, se resuelven en lamentables pérdidas."[26]

De rebote, el pasado es justificado, un pasado que, con gran satisfacción, Romero ve estudiado cada vez más asidua y rigurosamente, otro signo de un real despertar de la conciencia filosófica. Si los que hoy filosofan todavía están aprendiendo y deben aprender por muchos años a pesar de la evidente mejora de las condiciones exteriores del trabajo académico, los que laboraron

[25] "Sobre la filosofía en Iberoamérica", en *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, 1944, pp. 126-127.
[26] *Ibid.*, p. 130.

antes en la América hispanoindia no podían menos de producir muy escasos frutos intelectuales. "Ante la demanda de obra teórica más configurada y copiosa, casi todos hubieran podido responder con las palabras conmovedoras de uno de ellos: 'La vida no me dejó'. Filosofaron e hicieron además muchas otra cosas y por lo general con energía y clarividencia; contribuyeron de varios modos al progreso espiritual de sus patrias y su aporte fue así más efectivo y oportuno que si se hubieran apartado en una reclusión que en su caso fuera egoísmo."[27]

La normalidad señala un nuevo momento, la hora propicia para la expresión de nuestras virtualidades intelectuales, que no son pocas incluso en el campo especial de la filosofía. Francisco Romero es un optimista de nuestra inclinación a la filosofía. Para él "la vocación filosófica de Iberoamérica es notoria, aunque sólo ahora empieza a tomar conciencia de sí".[28] Pueden incluso apuntarse ya en las doctrinas más conocidas ciertos rasgos que definen un pensamiento característico hispanoamericano y que anticipan futuras realizaciones de madurez. "Entre estas doctrinas que constituyen el variado paisaje de la filosofía contemporánea, la mente iberoamericana ensaya sus primeras fórmulas propias. Gérmenes por el momento, más que otra cosa..."[29] Sin embargo, Romero cree poder indicar, bien que a título provisional, ciertos temas y motivos preponderantes y característicos de nuestra filosofía. Éstos son: "las cuestiones atinentes al espíritu, los valores y la libertad".[30] Llega incluso a descubrir una interna y profunda unidad entre ellos, unidad que tiende "a la afirmación del espíritu, como la esencia o el ápice de la realidad" y que ve en la espiritualidad "la libre realización del valor".[31] Esta descripción apela a la obra de filósofos hispanoamericanos tan representativos como Deustua, Vaz Ferreira y Korn; no obstante, conociendo la orientación de la propia filosofía de Romero, no es difí-

[27] *Ibid.*, p. 133.

[28] "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", en *Sobre la filosofía en América,* Buenos Aires, 1952, p. 18.

[29] *Ibid.*, p. 17.

[30] *Loc. cit.*

[31] *Loc. cit.*

cil ver que coincide con sus temas y soluciones preferidos. Se explica por eso que no resulte generalizable, como quiere el pensador argentino, al conjunto de nuestra filosofía y menos al de una etapa tan contrastada como la contemporánea.

vi] La acentuación de la importancia de la filosofía académica en el sentido europeo como posibilidad y como meta cercana del pensamiento de nuestra América se da muchas veces en el contexto polémico de la negación de una filosofía singularizable como nacional —como mexicana, argentina, peruana o globalmente hispanoamericana— y más aún de una filosofía que sería auténtica y creadora tomando la realidad americana como tema de reflexión.



Esta posición puede ilustrarse con varios escritos y autores. Risieri Frondizi la adopta explícitamente en su artículo *"¿Hay* una filosofía iberoamericana?" Cree que hay que ser muy prudentes al valorar el pensamiento actual y que no por evitar el pesimismo sobre los resultados de la historia de la filosofía en la América Latina se caiga en un optimismo difícilmente fundado en los hechos. El examen de la creciente producción bibliográfica hispanoamericana, que declara haber hecho sistemáticamente en los últimos años, muestra que la originalidad no es un carácter adquirido por nuestros pensadores. "Recórrase con ojos críticos —dice Frondizi— las veinte o treinta publicaciones que son las que pueden salvarse del naufragio de la pretensión indebida y se verá cómo aún esas obras suponen un replanteamiento de problemas y cuestiones de sentido europeo, sin que haya en el planteamiento o en el desarrollo ningún aporte original. Y lo que afirmamos acerca de la producción más reciente puede aplicarse, con mayor razón, a las obras anteriores."[32]

Frondizi echa de menos la originalidad, no la americanidad. Le parece más bien que en los últimos años se ha cometido el error de acentuar este carácter y de creer que por la vía de la especificación nacional se van a obtener frutos originales. Contra esta tendencia considera que no hay que tener ningún propósito deliberado de hacer filosofía dé índole continental, sino pensar filosóficamente sin especificaciones. "Para que surja una filo-

[32] *Realidad,* Buenos Aires, núm. 8, p. 161.

sofía iberoamericana hay que 'hacer' filosofía sin más; el carácter iberoamericano vendrá por añadidura."

No puede negarse, sin embargo, que ha habido progreso en nuestra América. Existe ya sin duda ese clima filosófico de que ha hablado Romero —aunque él por sí solo no asegure la originalidad y la autenticidad del pensar. Además, después del positivismo, se ha dado un paso decisivo: ahora la filosofía no se cultiva con miras extrafilosóficas sino por sí misma, como reflexión estricta con sus temas y métodos propios. Antes no era éste el caso en Hispanoamérica; predominaba el pensamiento motivado por afanes prácticos o aplicado a objetos distintos de las cuestiones filosóficas propiamente tales. Nuestra época ha visto entronizarse a la filosofía como ejercicio valioso por su propia sustancia, lo cual, para Frondizi, no la divorcia de la vida, como pudiera pensarse, pues ella tiene su propia trascendencia humana.[33]



Desde la pespectiva de la filosofía católica, el mexicano Antonio Gómez Robledo defiende también la universalidad del filosofar en todas sus disciplinas teóricas fundamentales, aunque concede la mudanza histórica y las diferenciaciones nacionales de las disciplinas de sesgo práctico, como la ética, "pues —afirma en su libro dedicado a la filosofía en el Brasil—, como quiera que estén sujetas a incesante cambio las formas políticas y sociales de la convivencia humana, en este campo sí podrá decirse con justicia que son ya válidas para épocas posteriores las lucubraciones sobre formas caducas".[34] Concede también la existencia de maneras típicas de un pensar sustantivamente el mismo, de tal manera que, para él, "los sistemas filosóficos tradicionales pueden revestir dentro de la inteligencia americana un ser intencional de segundo grado, que, sin desgarrar la unidad doctrinal abstracta ni la unidad humana de la inte-

[33] Cf. *ibid.*, pp. 169-170. En otro trabajo, contrastando la filosofía iberoamericana con la norteamericana, Frondizi, sin dejar de reconocer ciertos caracteres negativos de nuestro pensamiento y de verlo, además, preocupado sobre todo por la problemática antropológica, lo considera más cerca del filosofar europeo, con lo cual implícitamente reconoce ciertas afinidades y valores comunes con la gran tradición teórica de Europa. Cf. "El filosofar en Latinoamérica y en Norteamérica", *Filosofía y Letras,* México, núm. 38.

[34] *La filosofía en el Brasil,* p. XII.

lección, redunda en un enriquecimiento entitativo del patrimonio espiritual común".[35] Se trata, pùes, de formas accidentales, de variantes de una instancia básicamente universal como es y no puede dejar de ser la filosofía, suponiendo que no se concedan las tesis extremas del historicismo que, para el filósofo mexicano, es una exageración heracliteana tan pèrniciosa como lo es el idealismo radical.[36]

Puesto que nuestro pensamiento —como se ve muy bien en el ejemplo concreto de Brasil— no ha alcanzado ni de lejos la originalidad de las grandes corrientes del filosofar occidental y es fundamentalmente imitativo, se impone preguntarse por qué no se ha dado entre nosotros ese pensamiento sustancial que es la filosofía estricta y cuáles son los medios de lograr que él eche raíces en América. Gómez Robledo considera que —descartando toda tesis de debilidad o incapacidad de raza— la explicación está en los defectos de la formación de nuestras clases cultas, defectos que alcanzan tanto a la educación general cuanto a la formación especial filosófica. Denuncia el pernicioso influjo de la dominante preparación para las carreras liberales del tipo del derecho y la falta de una sólida base de lenguas y de filosofía clásica adquirida en la escuela secundaria.

El remedio está en enseñar filosofía partiendo de la gran tradición del pensamiento cristiano medieval y cultivando a través de ella el griego y el latín. Aparte de dar una base de sustentación fortísima al pensamiento, que garantiza futuros logros reflexivos, esta línea pedagógica preservará a nuestro pensamiento, según Gómez Robledo, de los peligros de la despersonalización y la deformación extranjerizante que pueden derivarse de un estrecho y exclusivo contacto con las lenguas y las filosofías de los países hoy dominantes. "Las grandes lenguas modernas, lo mismo que las creaciones culturales de que ellas son vehículo, están vinculadas en mayor o menor medida al genio de la nación de que proceden y, consiguientemente, su absorción exclusiva por parte de los educandos acaba por convertirlos en colonos espirituales de aquella comunidad. Ha sido notoriamente el caso del germanismo filosófico, que ha llegado al extre-

[35] *Ibid.*, p. XVII.
[36] *Ibid.*, p. XII.

mo de constituir entre nosotros escuelas, sectas o capillas que aún conservan el nombre de la matriz que ha mucho tiempo desapareció de la misma metrópoli cultural."[37] La adopción de la *filosofía perenne* como vía formativa en la que brilla la universalidad de la razón y, a la vez, otras luces más profundas que conducen al verdadero saber de salvación es, pues, el paso que hay que dar. Lo cual no estaría en contra sino más bien coincidiría con la proclividad de nuestro espíritu a síntesis de pensamiento en que la razón se adoba con el sentimiento y con la imaginación, como ha ocurrido ya históricamente en la teología española con innegable vigor y originalidad, hecho éste especialmente interesante como ejemplo para nosotros a causa de las afinidades culturales que nos unen con España.[38]



El peruano Alberto Wagner de Reyna se sitúa en una perspectiva crítica y doctrinaria muy afín a la de Gómez Robledo cuando subraya la unidad de la filosofía y el linaje occidental, europeo, de nuestra cultura y por ende de nuestro pensamiento. "La filosofía —escribe— pertenece a aquellas altas regiones de la cultura en que las diferencias materiales (propias de los diversos pueblos) no tienen mayor importancia y actúan generalmente como predisposiciones naturales —en ningún modo insuperables— en las personas que meditan. Por ello es posible que tengamos una filosofía occidental, varia según los tiempos y lugares, pero esencialmente *la misma* en sus diversas ramas (a su vez entrelazadas entre sí)."[39] Y más adelante agrega: "A la cultura iberoamericana, occidental según su especie y forma, individualizada por las condiciones peculiares de nuestra gente, corresponde pues un filosofar integrado en la tradición europea. Esto no quiere decir que hemos de pensar sólo ideas importadas, sino gracias a *nuestra* tradición filosófica —que es la misma en el Viejo y en el Nuevo Mundo— podemos y debemos continuar la elaboración de la Historia de la Filosofía, en paridad de derechos y posibilidades con, por ejemplo, Francia o Alemania."[40]

Esto se logrará siempre y cuando nuestro pensamien-

[37] *Ibid.*, pp. 193-194.
[38] Cf. *ibid.*, pp. 184-185.
[39] *La filosofía en Iberoamérica,* Lima, 1949, p. 85.
[40] *Ibid.*, pp. 85-86.

to se libre de cuatro peligros que lo amenazan y en mucho lo afectan actualmente, a saber: el remedo, el atraso, Ja inexactitud y la superficialidad. La operación salvadora no sólo es posible sino imperativa como tarea cultural encaminada a afirmar nuestra personalidad histórica. "Es nuestro deber —dice Wagner— tomar en serio la responsabilidad de una filosofía propia, buscar el camino que señalan nuestro linaje y la inspiración —que también sopla en estas playas. Superar el *remedo* en la fidelidad a la tradición que nos sostiene, en el ataque de los problemas, en la vivencia efectiva de la concepción que se defiende, esto es: en el genuino filosofar de la existencia angustiada y referida, mundanalmente, sólo a sí misma. Superar el *atraso* en la información adecuada y en la actitud soberana del espíritu, que siempre es a su manera, pero que tiene el poder de estar en todas partes. Superar la *inexactitud* en la noble desconfianza de la 'ciencia', pagando tributo al dato pequeño, al rigor, que es la garantía contra lo ambiguo y nebuloso. Superar la *superficialidad* en la vivencia íntima del filosofar, en el celoso análisis y en la plena expresión de la dificultad con que plasma la existencia sus testimonios y anhelos."[41] La receta final, como se echa de ver, es pedagógica, académica: el cultivo de las lenguas clásicas y modernas principales, la iniciación en la técnica de la investigación filosófica, la disciplina del análisis y la crítica. Por el camino de esta reforma, que comporta un cambio institucional, se logrará que *la* filosofía, esa única y universal entidad, fructifique en Hispanoamérica.[42]



vii] Situándose en su perspectiva teórica diversa, otro peruano, Francisco Miró Quesada, es también muy enfático en el reconocimiento de los vínculos que unen a la filosofía de esta parte del mundo y el pensamiento europeo: "Digan lo que digan los partidarios de una filosofía latinoamericana original —declara en una comunicación a las Conversaciones Filosóficas Interamericanas de La Habana—, nuestra filosofía jamás dejará de pertenecer a la órbita occidental. Tal vez en el futuro llegue a ser filosofía auténtica, a abordar originalmente el tratamiento de los grandes problemas. Pero sus elementos básicos serán occidentales. La filosofía latinoamerica-

[41] *Ibid.*, pp. 111-112.
[42] Cf. *ibid.*, pp. 99 ss.

na, en lo que existe y en lo que exista de ella, está unida a la europea por lazos de consanguinidad. Hay entre ambas consanguinidad en primer grado."[43] Pero las diferencias entre uno y otro pensamiento no se ignoran. Ya se habrá notado la referencia a la falta de autenticidad de nuestra filosofía. Otros rasgos más la distinguen de la europea, según Miró Quesada: la nuestra es una filosofía *excéntrica,* es decir, que se constituye mirando a Occidente, tiene una amplitud panorámica, en contraste con la canalización europea en escuelas y corrientes definidas; busca alcanzar sus orígenes occidentales a diferencia de la europea que parte de ellos; tiene *hisperestesia histórica,* o sea, un agudo sentido de su situación en la historia y, finalmente, es esencialmente *prospectiva,* reconoce su propia debilidad y se busca, como pensamiento "verdadero", en el futuro.[44] Este futuro es en parte promisorio: es posible fundar una filosofía hispanoamericana genuina, trabajando con tesón y seriedad, especialmente en dos campos muy adecuados a nuestra situación: la epistemología de la filosofía y la antropología filosófica. Pero siempre meditaremos en contacto con el pensar de Occidente, pues en Europa están las fuentes de la filosofía que podemos elaborar. En esta misma conexión estriban los dos principales defectos que nos amenazan: el complejo de inferioridad, por comparación de nuestros frutos con las más altas realizaciones del pensamiento europeo, lo cual nos puede llevar "hacia una filosofía árida, infecunda y epigonal",[45] y el contrario sentimiento de superioridad, nutrido de la idea de la novedad y del futuro grandioso de América, que nos puede llevar "a una filosofía precipitada, irresponsable y superficial".[46]

Varios pensadores que participaron en las citadas conversaciones coinciden en este mismo enfoque, aunque con matices diversos. Así, para el profesor chileno Jorge Millas cabe hablar de filosofía americana en tres sentidos: 1] como la filosofía que enseñan, practican, escriben, ciertos hombres en nuestro continente; 2] como

[43] Sociedad Cubana de Filosofía, *Conversaciones filosóficas interamericanas* (Homenaje de Centenario al apóstol José Martí), La Habana, 1953, p. 128.
[44] *Ibid.*, pp. 123-125.
[45] *Ibid.*, p. 127.
[46] *Loc. cit.*

una filosofía con una modalidad, un estilo, no en el contenido sino en la actitud, característico de los que filosofan en la América hispanoindia, y 3] como un pensamiento fundamentalmente renovador del proceso filosófico. No puede dudarse de que hay filosofía hispanoamericana en los dos primeros sentidos, no así en el tercero, pues nada parecido a un pensamiento original y revolucionario ha sido producido en esta parte del mundo.[47] Por otro lado, Millas no acepta una cuarta manera de particularizar el término de filosofía, a saber, por referencia al estudio de la realidad de Hispanoamérica, manera ésta muy común entre los defensores de la existencia de una filosofía susceptible de llamarse hispanoamericana. Una filosofía hispanoamericana es para él cosa muy distinta de una filosofía sobre Hispanoamérica. La primera puede tener o no como tema América; la segunda puede ser *hispanoamericana.* "Si nuestra meditación sobre América, por ejemplo —dice Millas—, va a fundarse sobre los puntos de vista universales de la historia de la filosofía, aunque nuestro tema sea América, será una filosofía de carácter universal, simplemente filosofía respecto a América, pero no filosofía americana, por el hecho de que su tema sea este concreto de América."[48]



Una opinión muy semejante sostuvo en el mismo coloquio Aníbal Sánchez Reulet. "Considero —expresó— que, al menos desde el punto de vista histórico y sociológico, existe una filosofía o un movimiento filosófico en América. En este sentido, y sólo en este sentido, hay para mí una filosofía americana. Si esa filosofía es o no propia y específicamente americana, me tiene sin cuidado. El problema lo dejo a los historiadores del año tres mil. Ellos decidirán, más o menos arbitrariamente, si les conviene o no hablar de una filosofía americana en un sentido semejante a como hoy hablamos de una filosofía griega, o en el más restringido en que hablamos de una filosofía alemana, inglesa o francesa."[49] El pensador argentino rechaza así la cuestión de la tipicidad y de la originalidad del pensar hispanoamericano, a no ser en el sentido —obvio o menos interesante— de un hecho his-

[47] "Discusiones y comentarios en torno al tema de la filosofía en América", pp. 166-167.

[48] *Ibid.*, p. 170.

[49] *Ibid.*, p. 145.

tórico-social, de la existencia de ciertos hombres que aquí, en la América hispanoindia, se están dedicando a la filosofía. Consecuentemente, también rechaza todo intento de caracterizar la filosofía que ha de hacerse en el futuro, proyecto este que resulta aceptable para quien piensa en la posibilidad de un filosofar diferencial, aunque diferido al mañana. No es posible planear en bloque una filosofía que surge siempre de esfuerzos individuales. Pero, además, no cabe dirigir nuestra reflexión filosófica a temas específicos, como sería justamente la cuestión del ser americano. Para el profesor argentino. "no hay problemas filosóficos típicamente americanos. América tiene problemas políticos, sociales y económicos que son hasta cierto punto específicos; pero los problemas filosóficos serán siempre comunes a todos los hombres, lo mismo que las soluciones".[50] Ciertamente los pensadores hispanoamericanos no pueden menos de estar vinculados con su realidad histórico-social, pero ello no tiene que ver con su quehacer como filósofos. Este quehacer es universal; no cabe particularizarlo ni por asuntos ni por maneras teóricas. Lo americano es un elemento secundario, agregado, que no afecta la esencia del pensar filosófico genuino, como tampoco afecta a las otras manifestaciones de la cultura espiritual. "Si los filósofos de América pueden ofrecer nuevas soluciones de valor universal —escribe Sánchez Reulet—, esas soluciones son americanas por añadidura, por haber sido pensadas en América, por americanos y en circunstancias históricas propias de América. (Lo mismo puede decirse del pintor, del novelista, del poeta, del músico. No hay preocupación más funesta que la de querer hacer una literatura, una música, un arte americanos: el que busca la salvación se perderá.)"[51] Coincidiendo con Frondizi en la idea y en la expresión, termina diciendo: "Lo que importa, en suma, no es hacer filosofía americana, sino hacer filosofía a secas, pero hacerla

[50] *Ibid.*, p. 146. En la introducción a la antología *El pensamiento latinoamericano contemporáneo,* compilada por él, Sánchez Reulet reconoce, sin embargo, ciertos rasgos propios de nuestro pensamiento, como, por ejemplo, la vocación humanista. Cf. op. *cit.*, pp. 18-19.

[51] *Conversaciones filosóficas interamericanas,* p. 146.

sinceramente, desde adentro, desde el origen mismo de los problemas."[52]

viii] No es el caso de reseñar aquí las formulaciones de todos los pensadores y críticos hispanoamericanos que, al enfocar los problemas de nuestra filosofía, tienden a subrayar el aspecto común, no nacionalmente especificable por su contenido y temas, que es propio de la reflexión filosófica, aunque admitan que los resultados sean distinguibles por determinadas características de comunidad y época. Por ejemplo, el mexicano García Máynez es muy enfático en afirmar el universalismo de la filosofía,[53] y el boliviano Kempff Mercado, que admite que a los latinoamericanos les falta capacidad para la filosofía, cree que, cuando madure, nuestra reflexión no se distinguirá de la línea trazada por el pensamiento europeo.[54] Queremos agregar solamente, como hecho sintomático, que en las más recientes promociones y en conexión frecuente con el cultivo de una filosofía de cepa analítica, esta posición se ha visto muy reforzada. Representativos de ella son, por ejemplo, los mexicanos Luis Villoro y Fernando Salmerón y el venezolano Alejandro Rossi, que integran el Comité de Dirección de la revista *Crítica* en la cual se materializa una orientación doctrinaria declaradamente antiespeculativa y contraria a toda licencia en los métodos y temas de la investigación filosófica, a la que se quiere ver lo más posible del conocimiento riguroso de la ciencia.[55] Consideremos algunos de sus puntos de vista personales tocantes a nuestro asunto.



En 1950, Villoro veía el problema de la filosofía hispanoamericana vinculado a la falta de una puesta en crisis de los supuestos y creencias heredados por el hombre de nuestra comunidad. Consecuentemente, propició, como tarea destinada a hacer posible entre nosotros esa filosofía genuina y original que extrañamos, una autorreflexión sobre los elementos básicos de nuestra sociedad y

[52] *Loc. cit.*

[53] Cf. "Etopeya e ideas de García Máynez", en *Filosofía y Letras,* México, núm. 24.

[54] Cf. *Historia de la filosofía en Latinoamérica,* Santiago de Chile, 1958, esp. pp. 35 y 42.

[55] Cf. las palabras preliminares puestas por el Comité de Dirección al núm. 1 dé *Crítica,* México, 1967.

nuestra historia,[56] después se ha mostrado escéptico sobre esta vía y ha defendido un punto de vista diferente, según el cual la ausencia de autenticidad en la filosofía hispanoamericana se explica "por falta dé rigor, por carencia de suficiente profesionalismo".[57] Si hubo necesidad de un pensamiento filosófico como expresión histórica de nuestros pueblos, ligada a las circunstancias de la cultura y la vida social —como fue la *filosofía de lo mexicano,* cultivada en México en la década del 50—, ya pasó su momento y no ha logrado producir un pensamiento original y vigoroso. Para Villoro, ahora el camino es otro, porque otras son las metas y las formas de la filosofía occidental actual, que ha renunciado a las grandes concepciones sistemáticas y a las síntesis personales: "Sólo habrá una escuela de filosofía propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países más avanzados. El punto de arranque de una tradicion filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica."[58] El profesionalismo, la especialización, el rigor, son la base de todo pensamiento genuino en filosofía. También tienen que serlo para nosotros. "Y ésta será —agrega Villoro— la vía para lograr, sin proponérselo explícitamente, una filosofía 'latinoamericana' ",[59] y para superar lo que pueda haber de tendencia imitativa en nuestra reflexión, porque "imitación es carencia de radicalismo en la reflexión."[60]

Un punto de vista semejante sobre el ejercicio de la filosofía en nuestros países sostiene Fernando Salmerón, resultado de su idea de la filosofía como investigación rigurosa, muy afín al espíritu de la ciencia y divorciada hoy de todo intento de ofrecer un cuadró universal del mundo y la vida.[61] Por su parte, Alejandro Rossi llama

[56] Cf. su ponencia en las *Conversaciones filosóficas interamericanas,* pp. 153-154.

[57] "Sentido actual de la filosofía en México", discusión con la intervención de Villoro y otros profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. *(Revista de la Universidad de México,* vol. XXII, núm.5, p. III.)

[58] *Ibid.*

[59] *Loc. cit.*

[60] *Loc. cit.*

[61] Cf., sobre esta manera de entender la filosofía, su ensayo "So-

la atención sobre *la pobreza técnica* que todavía "constituye denominador común de la reflexión filosófica hispanoamericana".[62] Al cobrarse conciencia de este hecho se produce, según Rossi, un cambio de orientación en el pensamiento que es muy promisorio para el futuro de nuestra filosofía. De reflejo, además, resultan valoradas ciertas corrientes del pasado, como el positivismo que, de haber tenido éxito histórico, hubieran cumplido la tarea de reforma que hoy se impone realizar.[63] Hela aquí, formulada por Rossi en términos estrechamente coincidentes con los de los profesores acabados de mencionar: "Lo que ahora es urgente es lograr un profesionalismo que controle y potencie la imaginación filosófica. Pienso, en suma, que nos encontramos, dicho sea con un poco de exageración, en una etapa de aprendizaje."[64] Y más adelante, enumerando los beneficios de esta reorientación del pensar hacia una reflexión rigurosa y crítica, precisa: "Si la tecnificación de la filosofía se logra, aunque sea en parte, la ganancia no será pequeña: estaremos en capacidad de no mezclar lo que no debe mezclarse. Estaremos entrenados para no confundir una reflexión filosófica con una sociológica; no estaremos tentados ya a creernos supercientíficos; tendremos mayor sensibilidad para utilizar los datos y los resultados de la ciencia; no confundiremos al filósofo con el predicador; separaremos la Filosofía y la Apologética; sabremos que no es tarea nuestra hacer profecías u ofrecer visiones apocalípticas del género humano. Habremos, en suma, evitado los innumerables atajos que suelen alejarnos de la Filosofía, lo cual es otra forma de decir que habremos esquivado una serie de seudoproblemas."[65]



ix] Pasando a estudiar ahora las posiciones contrarias a las que acabamos de exponer, es decir, las favorables a la afirmación de que existe una filosofía genuinamente

bre la investigación filosófica", preparado para *Episteme* de Caracas, 1967, y la contribución al libro *La filosofía y las matemáticas. Su papel en el desarrollo,* "La filosofía, la ciencia y el desarrollo económico", México, 1968.

[62] *Revista de la Universidad de México,* vol. XXII, núm. 5; ponencia en la discusión antes citada, p. IV.

[63] *Ibid.*, p. V.

[64] *Ibid.*, p. IV.

[65] *Ibid.*, p. V.

americana o que puede constituirse como tal, consideremos en primer lugar la muy vasta y rica obra del maestro español José Gaos, gran propulsor de los estudios de historia de las ideas en Hispanoamérica. Creemos posible señalar en ella la presencia de tres enfoques interpretativos no siempre concordantes, aunque haya una indudable unidad básica de análisis y de explicación histórica en su pensamiento sobre la filosofía hispanoamericana.[66] Estos enfoques son los siguientes:

1] El primero corresponde a la afirmación de que no hay filosofía hispanoamericana como la hay de otras nacionalidades o países —sobre todo occidentales.

2] El segundo, a la afirmación de que existe en Hispanoamérica un tipo de pensamiento filosófico distinto al de los países occidentales.

3] El tercero, a la afirmación de que hay una filosofía mexicana —y por extensión hispanoamericana— como aporte genuino y original al pensamiento mundial.



Examinemos más de cerca estos enfoques, teniendo a la vista las citas textuales o las referencias en que pueden fundarse.

En el artículo de 1942, "Cuarto a espadas. ¿Filosofía americana?", escribe Gaos: "No hay hasta ahora o todavía una filosofía española, o más en general, de lengua española, en el sentido en que hay una filosofía francesa, inglesa o de estas lenguas. No hay aún una filosofía americana que pueda contraponerse a la filosofía europea. Pero se desea, y vehementemente, que las haya."[67] Desde esta premisa no recusada, Gaos estudiará la posibilidad y el modo de lograr esa filosofía propia. Su receta es que no hay que proponerse hacer filosofía americana sino hacer filosofía sin más, en el modo que haya que hacerla como filosofía de esta parte del mundo. "Si los españoles, mexicanos o argentinos hacen suficiente filosofía —escribe Gaos coincidiendo en esto con los críticos de la filosofía nativa que hemos considerado en páginas

[66] Conviene advertir que Gaos generalmente se refiere en su tratamiento a la vez al pensamiento de España y de la América hispana, cuya equivalencia esencial sostiene, supuesto este que no vamos a discutir, pero que tampoco aceptamos en nuestro trabajo, que se refiere exclusivamente a la filosofía hispanoamericana.

[67] Incluido en el volumen *Pensamiento de lengua española,* México, 1945. p. 356.

anteriores—, sin más habrá filosofía española, mexicana, argentina, americana."[68] Y agrega, resaltando el sentido programático de su interpretación: "¿Perogrullada? Quizá necesaria... *La cuestión no está, pues, en hacer filosofía* española o americana, *sino en hacer, españoles o americanos,* filosofía. De lo que hay que preocuparse no es, en fin, de lo español o lo americano, sino de lo filosófico de la filosofía española o americana."[69]

Pero la filosofía que hay que hacer, según Gaos, incluye el estudio del contexto histórico-social de nuestros pueblos y se orienta hacia la famosa salvación de las circunstancias que propugnara Ortega. En suma, se trata de hacer en Hispanoamérica una filosofía al modo de la tradición occidental, pues no la hay, aunque en el método de hacerla se tenga en cuenta la realidad de nuestros países y se busque una toma de conciencia de nuestro ser que producirá un contraste con los resultados del pensar europeo.



En cambio, en el segundo enfoque, Gaos pone el acento en la existencia en Hispanoamérica de una suerte especial de pensamiento, filosófico a su modo, que difiere del que representan los más renombrados pensadores occidentales. Se caracteriza por ser un pensamiento predominantemente *estético* (es decir, de tono e intención literarios y propenso al ensayismo o a la expresión periodística u oratoria) y, además, *ideológico* (en el sentido de orientado tanto hacia los usos políticos como hacia los pedagógicos de las ideas). Gaos también subraya en él su carácter *ocasional, ametódico y personal,* extraño a la rigidez de los sistemas y a las prescripciones de escuela.

Este enfoque de nuestra filosofía está, por ejemplo, muy claro en los artículos titulados "El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica", que datan de 1942 y 1943, en su ponencia de 1944 "El pensamiento hispanoamericano", publicada en *Jornadas,* núm. 12, de El Colegio de México, en el prólogo a la *Antología del pensamiento de tengua española en la edad contemporánea* (1945) y en otros trabajos más recientes, como el artículo "La vocación hispánica de la filosofía" (1953), en que, sintomáticamente, tam-

[68] *Ibid.*, p. 360.
[69] *Loc. cit.*

bién apuntan elementos del primer enfoque aquí reseñado. Veamos este aspecto reiterante para mejor marcar el contraste con las líneas del segundo enfoque: "La falta de una originalidad en los pueblos hispánicos —leemos en el último de los artículos mencionados— no puede atribuirse sino a una falta de vocación de estos pueblos, en el doble sentido del interés y de la aptitud, para la filosofía —tal cual se la ha concebido y hecho predominantemente a lo largo de su historia."[70] No hay, pues, filosofía americana como se. la entiende en la tradición occidental; hay otra cosa distinta. La vinculación entre ambas formas no es muy estrecha, con una excepción importante, a saber, que en nuestros días, *v.gr.*, con Sartre y otros pensadores de la línea existencialista, la filosofía se ha acercado a la literatura y, por ende, al modo de pensar típico hispanoamericano. He aquí una ocasión para hacer en Hispanoamérica obra original con resonancia mundial. "Nunca llegarán —dice enfáticamente Gaos— los pueblos hispánicos a tener una filosofía original, si no llegan a tenerla ahora, justo la hora y punto de la historia en que la filosofía misma ha venido a maridarse con las disciplinas, los sectores de la cultura, los objetos de la secular vocación cultural hispánica."[71] Y termina sosteniendo que si no se logra esto "no hay sencillamente, absolutamente, campo para la filosofía de que se siente afán".[72]



En cambio, los otros trabajos mencionados subrayan la posibilidad de oponer un modo propio de pensar hispanoamericano, una filosofía peculiar a la tradición occidental. Formulada en el modo de un argumento, la tesis es ésta: "El pensamiento hispanoamericano es filosofía; es así que sus obras no se parecen a las llamadas obras maestras de la filosofía; luego, filosofía no es lo propio de estas obras."[73]

El tercer enfoque se caracteriza por el mayor acento puesto en los valores positivos de la filosofía de nuestros países, estudiados especialmente en el caso de Mé-

[70] *La filosofía en la Universidad*, México, 1958, cap. 8, p. 171.
[71] *Ibid.*, pp. 171-172.
[72] *Loc. cit.*
[73] "El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica", en *Pensamiento de lengua española*, pp. 100-101.

xico. Este punto de vista puede documentarse sobre todo en los libros *En torno a la filosofía mexicana* (1952-1953) y *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954).

Sin dejar de aludir al estilo peculiar de nuestro pensamiento, ahora Gaos atiende al contenido de la filosofía, vinculándolo con el hecho de que en América han tenido vigencia las más importantes filosofías occidentales y ellas han dado sustancia a nuestra reflexión. A pesar de tratarse de doctrinas y problemas importados, el análisis histórico muestra que no ha faltado originalidad a esta filosofía vernácula. Con una devoción y una minucia ejemplares, el maestro español ha rastreado todos los campos de nuestra cultura y ha hecho el inventario del aporte original del hombre de estas latitudes en el dominio de la filosofía. El resultado de esta pesquisa es que los mexicanos —y por extensión los hispanoamericanos— importan filosofías eligiéndolas con plena conciencia de su significación y alcance, seleccionándolas de acuerdo con sus necesidades y circunstancias. A este respecto cabe incluso señalar, como ratificación de este juicio positivo, la existencia de una evolución y un progreso, pues primero se eligió con espíritu metropolitano o colonial y luego con espíritu "de espontaneidad, de independencia y personalidad nacional y patriótica creciente".[74]

Pero no se trata de mera importación, aun electiva. Hay además adaptación y, con ella, inserción de la propia realidad en el curso del pensamiento mundial, de la historia universal. De allí que se pueda hablar no de copias sino de importaciones *aportativas,* es decir, de algo muy distinto al mero préstamo o traslado de ideas ajenas.[75] Esto no es todo. Gaos tiene la firme convicción de que incluso es posible hablar de filosofías originales, de concepciones y obras que merecen figurar en la historia de la filosofía con título parejo al de muchas otras europeas que allí figuran. Tal es en México el caso de Vasconcelos y de Antonio Caso, cuyos aportes son, para

[74] "Lo mexicano en filosofía", en el volumen arriba mencionado *Filosofía mexicana de nuestros días,* México, 1954, p. 55. Cf. asimismo *En torno a la filosofía mexicana,* I, p. 61.

[75] Cf. *Filosofía mexicana de nuestros días,* pp. 348-357, y *En torno a la filosofía mexicana,* I, p. 61.

el maestro español, de calidad incontestable.[76] Lo mismo opina, en lo que toca al siglo pasado, de Andrés Bello y su *Filosofía del entendimiento*.[77] Que siendo esto así, la obra de los hispanoamericanos no haya sido valorada se debe a que los pueblos hegemónicos, las grandes potencias mundiales, con su influencia política, determinan los reconocimientos y estimas en filosofía como en otros órdenes de valores. Nuestros filósofos son, como diría Unamuno, pensadores sin pedestal; y por eso no han sido apreciados, no por su falta de valor intrínseco.

He aquí el diagnóstico final de Gaos: "En vista de los resultados de la revisión crítica de la historia de la filosofía en México, no se puede menos de estimar la negación de la existencia de una filosofía mexicana, no sólo como una falsedad, sino como una injusticia, y no sólo de los no-mexicanos con los mexicanos, sino incluso de éstos consigo mismos",[78] conclusión esta que sin duda, en lo fundamental, el maestro español considera aplicable a todos los países del círculo hispanoamericano.



La ignorancia de la historia de nuestro pensamiento ha sido en gran parte responsable de este estado de cosas. Se ha juzgado *a priori* que no existe filosofía hispanoamericana sin aplicarse a estudiar concienzudamente la historia de las ideas de lengua española y se ha sido muy exigente con nuestros pensadores por no aplicar los criterios adecuados de enjuiciamiento o, en todo caso, juzgando a los hispanoamericanos, cuya obra no se ha comprendido en su sentido histórico, con más severidad que a los occidentales.

Con esta observación se ligan otros dos aspectos del enfoque de Gaos, perceptibles en las diferentes etapas de su evolución personal como historiador y crítico de nuestras ideas, aspectos que señalan los límites y la perspectiva de su valoración de la filosofía hispanoamericana. El primero es que, para él, la historización de nuestro pensamiento y el modo y alcance del estudio que hoy dediquemos a su proceso evolutivo decidirá justamente de la existencia o no existencia de una filosofía nuestra a lo largo de la historia. "El pensamiento hispa-

[76] *En torno a la filosofía mexicana,* I, p. 61.

[77] Cf. su introducción a la *Filosofía del entendimiento,* de Andrés Bello, México, 1948.

[78] *En torno a la filosofía mexicana,* p. 87.

noamericano del pasado —escribe— será lo que decida el del presente y futuro."[79] De ahí que sea necesario hacer un examen histórico, un análisis situacional del propio pensamiento, de donde resulta una justificación a la vez teórica y pragmática de la historia de las ideas.

Pero este ocuparse con el propio pensamiento es algo muy ligado a otra tarea imprescindible, a la que se refiere el segundo aspecto que hemos aludido, a saber, la necesidad de ocuparse con la propia circunstancia y tomarla en cuenta como tema de reflexión. Hay que hacer filosofía sobre nuestro ámbito histórico-cultural, hay que pensarlo en el modo radical que es el de la teoría filosófica, llegando a sus raíces, que es como decir a los primeros principios.

Si se quiere encontrar una constante del enfoque de Gaos, hela aquí: la filosofía hispanoamericana, si es posible y si puede ser original, no ha de serlo —y no lo ha sido— sino en la medida en que se nutre de la reflexión sobre lo hispanoamericano, como una filosofía de nuestra realidad, salvadora de las circunstancias de nuestra vida histórica.

Muy recientemente, Gaos ha vuelto a insistir sobre este punto de vista y, dejando exteriorizar sintomáticamente algo del contraste que en el límite puede enfrentar unos a otros los enfoques aquí marcados, ha declarado su desilusión de que la filosofía del mexicano no haya llegado a la fase para él *positiva* de la resolución de los problemas que afectan a la comunidad de México, orientándose por el contrario hacia "la información en los últimos, o penúltimos, rumbos de la filosofía extranjera, y de formación en las nuevas técnicas de ella, si las tiene".[80] Para él, esto entraña una pérdida y un peligro que hay que neutralizar: "La manera fecunda de emular a los extraños, y la hábil de interesarlos, no parece ser la de copiarlos, ni en sus objetos ni en sus métodos. De otra suerte, podría quedarse todo en una recepción más, y pura recepción, de filosofemas y filosofares extranjeros —cada vez más desesperante, por más desesperanza-

[79] "El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica", en *Pensamiento de lengua española,* p. 106.

[80] "Meditación de la universidad", en *Cuadernos Americanos,* 1966, núm. 6, p. 110.

da."[81] Es interesante notar que a estas alturas del desarrollo filosófico hispanoamericano en el juicio de Gaos aflora el cuidado por lo negativo de una filosofía meramente imitativa, peligro este que, como mal hispanoamericano, se esforzó antes en paliar, como vimos, mediante una interpretación muy benévola de los resultados históricos de nuestra reflexión.

x] En Gaos la filosofía hispanoamericana termina afirmándose y elevando su valor y vigencia como filosofía de la circunstancia americana. Por su cuenta, aunque bebiendo también en Ortega, que fue maestro de Gaos, había llegado igualmente a esa conclusión Samuel Ramos, a quien muchos ven como el primer formulador de la tesis de la filosofía del mexicano. Según él, la filosofía tiene en la América hispanoindia una decisiva función de herramienta de nuestra propia comprensión: "La filosofía para nosotros los hispanoamericanos —escribe Ramos— no vale solamente como concepción del mundo y de la vida humana, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestro mundo y nuestra vida y la posición que tenemos en ese ambiente general. Queremos ver ese mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos, y fijar nuestros propios destinos en relación con el todo de ese mundo."[82] Años antes, en un libro resonante le había prescrito al pensamiento mexicano una meta semejante: "He querido, desde hace tiempo, hacer comprender que el único punto de vista justo en México es pensar como mexicanos. Parecería que ésta es una afirmación trivial y perogrullesca. Pero en nuestro país hay que hacerla, porque con frecuencia pensamos como si fuéramos extranjeros, desde un punto de vista que no es el sitio en que espiritual y materialmente estamos colocados. Todo pensamiento debe partir de la aceptación de que somos mexicanos y de que tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva única, resultado de nuestra posición en él. Y, desde luego, es una consecuencia de lo anterior que el objeto u objetos de nuestro pensamiento deben ser los del inmediato contorno."[83]



Ramos criticaba el europeísmo imitativo, pero no de-

[81] *Ibid.*, p. 110.
[82] *Historia de la filosofía en México,* México, 1943, p. 86.
[83] *El perfil del hombre y la cultura en México,* 3ª ed., Buenos Aires, 1951, p. 135.

jaba de alertar sobre los peligros del nacionalismo cerrado. La posibilidad de una creación espiritual mexicana le parecía fuera de duda, pero no la ponía lejos del círculo de la cultura europea. La conexión con Europa debía por tanto mantenerse como fuente de progreso espiritual. "México debe tener en el futuro una cultura 'mexicana'; pero no la concebimos como una cultura original, distinta a todas las demás. Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha nuestra, que viva con nostros, que sea capaz de expresar nuestra alma. Y es curioso que para formar esta cultura 'mexicana', el único camino que nos queda es seguir aprendiendo la cultura europea."[84] Pero frente al europeísmo falso de la imitación, este nexo con Europa será fecundo sólo si relacionamos la cultura con la vida, si nuestra reflexión es salvadora de las circunstancias de nuestra vida.

El paso decisivo en esta dirección lo ha dado un discípulo de Gaos, Leopoldo Zea, quien por más de veinticinco años, desde su primer artículo sobre nuestro pensamiento, "En torno a la filosofía americana" (1942), hasta su reciente y muy útil *Antología de la filosofía americana contemporánea,* no ha cesado de animar el debate sobre el problema que aquí estudiamos y de contribuir al estudio de la historia de las ideas en Hispanoamérica. Pese a este largo lapso de meditación sobre el tema y a su nutrida bibliografía, es notable la permanencia de los planteos básicos de Zea, a tal punto desde muy temprano definidos que ellos se encuentran formulados en lo esencial en el artículo de 1942 arriba mencionado. Respecto de éste, con sus matizados planteos, los demás trabajos pueden considerse ampliaciones, ahondamientos y precisiones temáticas, no rectificaciones ni agregados sustanciales.

Señalemos, antes de ver más de cerca esta producción, que en ella Zea habla constantemente de la filosofía *americana* y de la cultura de *América,* en términos generales, pero que, si bien en muchos casos cubre en su enjuiciamiento ambas Américas, su interés y su enfoque centrales —coincidentes con nuestro tema en este libro— se refieren a Hispanoamérica o, más ampliamente, a la América Latina.

El punto de partida de Zea es el historicismo de Orte-

[84] *Ibid.*, p. 95.

ga, acogido tempranamente en México por la obra de Samuel Ramos y reforzado luego por la enseñanza de Gaos y de otros maestros españoles. Su motivación de época como intérprete de la filosofía hispanoamericana es la crisis de la sociedad y la cultura europeas en la década del cuarenta, época de la segunda guerra mundial.

Encontramos en la contribución de Zea al debate de nuestra filosofía, dos líneas de enfoque principales, distinguibles uha de otra aunque estrechamente interconectadas, cuya resolución final es problema planteado a la reflexión actual del filósofo mexicano. La primera comienza con el planteo de la cuestión de si puede haber una filosofía americana y liga la pregunta a la cuestión de la cultura americana entera. "De que exista o no una Cultura Americana —escribía en 1942— depende el que exista una Filosofía Americana."[85] Ahora bien, la crisis de la cultura europea obliga a preguntarse por la situación de nuestra propia cultura, que ha estado ligada a ella muy estrechamente, de un modo diverso al lazo externo que, por ejemplo, unió la cultura asiática, de cepa tradicional aborigen, a la cultura europea importada. Nuestro caso es distinto: "Lo nuestro, lo propiamente americano, *no está en* la cultura precolombiana."[86] ¿Dónde está entonces? ¿Es lo europeo? "Ahora bien —responde Zea—, frente a la cultura europea nos sucede algo raro, nos servimos de ella, pero no la consideramos nuestra, nos sentimos *imitadores* de ella. Nuestro modo de pensar, nuestra concepción del mundo, son semejantes a los del europeo. La Cultura europea tiene para nosotros el sentido del que carece la Cultura precolombina. Y sin embargo no la sentimos nuestra. Nos sentimos como bastardos que usufructúan bienes a los que no tienen derecho. Nos sentimos igual al que se pone un traje que no es suyo, lo sentimos grande. Adoptamos sus ideas pero no podemos adaptarnos a ellas... Nuestra concepción del mundo es europea, pero las realizaciones de esta cultura las sentimos ajenas, al intentar realizar lo mismo en América, nos sentimos imitadores."[87]



Por esta razón nuestra filosofía ha sido considerada

[85] "En torno a la filosofía americana", en *Ensayos sobre filosofía de la historia*, México, 1948, p. 166.
[86] *Ibid.* p. 168.
[87] *Ibid.*, p. 169.

una mala copia de las filosofías europeas, como son copias sin sustancia todas las ideas y los valores de la cultura de que nos servimos. Y esto es causa de un hondo malestar en el hombre de esta parte del mundo. "El mal —escribe Zea analizando esta situación conflictiva— está en que sentimos lo americano, lo propio, como álgo inferior. El mal está en que queremos adaptar la circunstancia americana a una concepción del mundo que heredamos de Europa y no adaptar esta concepción del mundo a la circunstancia americana. De aquí que nunca se adapten las ideas a la realidad. Necesitamos de las ideas de la cultura europea, pero cuando las ponemos en nuestra circunstancia las sentimos grandes porque no nos atrevemos a adaptarlas a esta circunstancia."[88]



En otro trabajo, esta situación anómala es, sin embargo, vista como un hecho inevitable y hasta útil: "Si América no ha hecho una cultura propia —dice Zea en las conferencias reunidas bajo el título, análogo en el interior, de "En torno a una filosofía americana"— es porque no la ha necesitado; si ha vivido como eco y sombra de una cultura ajena, ha sido porque en esta forma resolvió mejor los problemas de su circunstancia, acaso mejor de lo que los hubiera resuelto sí en vez de tal cosa hubiese decidido buscar soluciones propias a los problemas que se le planteaban sin atender a las soluciones que otra cultura le ofrecía."[89] De este enjuiciamiento se deriva una explicación sobre la no existencia de filosofía americana original. América, para Zea, "no tiene uña filosofía propia porque no ha necesitado de ella, como tampoco de una cultura; pero sin que esto quiera decir que no llegue a tenerlas si necesita de ellas... Si hasta ahora se ha fracasado en tal intento, no se puede decir que sea por falta de capacidad sino porque han sido innecesarias".[90] Esta tesis complementaria se liga con otra apreciación que encontramos en trabajos más recientes, según la cual los hispanoamericanos no han producido una filosofía original por falta de tiempo y de condiciones ambientales, estando como estaban ocupados en otros menesteres históricamente muy importantes.[91] Por ello

[88] *Ibid.*, p. 169.
[89] *Jornadas,* El Colegio de México, México, 1945, núm. 52, p. 18.
[90] *Ibid.*, p. 22.
[91] Cf. "El sentido de la filosofía en Latinoamérica", *Revista de Oc-*

echaron mano de la filosofía europea que les era necesaria.

La crisis europea, tal como se vive en los años 40, plantea una nueva situación y obliga a buscar lo que sea propio americano en la vida histórica. Esto propio es lo que ha quedado como margen inadaptado en el trasplante europeo. "El no haber podido ser europeos a pesar de nuestro empeño —dice Zea— permite que ahora tengamos una personalidad, permite que en este momento de crisis de la Cultura europea sepamos que existe algo que nos es propio, y que por lo tanto pueda servirnos de apoya en esta hora de crisis."[92] Se trata de buscar y resaltar eso que es lo nuestro, superando el sentimiento de inferioridad y la tendencia a la imitación, de potenciar nuestra capacidad de universalismo —esa misma que, como hemos visto, exaltó como una prenda americana Alfonso Reyes, a quien, por lo demás, Zea cita en respaldo de su tesis. De este modo se logrará dar curso a una fecunda reflexión sobre nuestra personalidad como naciones, como pueblos y como cultura. Esta reflexión, que constituye una alta misión espiritual, es tarea de la filosofía hispanoamericana, y, además, es el punto de apoyo más firme para la constitución de un genuino pensamiento filosófico de Hispanoamérica. "¿Cuál es nuestro ser? —escribe Zea. He aquí una tarea para nuestro filosofar. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra buscada filosofía."[93] Ésta habrá de ocuparse de los grandes temas de la meditación universal, pero también y muy especialmente de la realidad americana, de nuestro contexto histórico particular: será salvadora de nuestras circunstancias, en ese sentido orteguiano que, como vimos, Gaos y Ramos acentuaron. Será finalmente, una filosofía preocupada por el hombre, una indagación de nuevos valores humanos cuyo centro de irradiación es la conciencia del hombre de América con su peculiar modo de ser y esa especial dialéctica de la *independencia* y la *dependencia* que sagazmente resalta



cidente, Madrid, núm. 38, mayo de 1966, p. 207; y *Revista de la Universidad de México,* discusión citada, p. II.

92 "En torno...", en *Ensayos sobre filosofía de la historia,* p. 169. Cf. asimismo *América como conciencia,* México, 1953, p. 30.

93 *La filosofía como compromiso,* México, 1952, p. 37.

Zea.[94] A través de esta meditación podremos formular una estimativa de la vida no sólo de nuestros pueblos sino de la humanidad entera, o, para decirlo con las palabras del filósofo mexicano en un ensayo más reciente, "una moral que no sólo sea de México, lo mexicano o el mexicano, sino una moral que por su arraigo con lo concretamente humano sea también una moral del hombre, de todo hombre en circunstancias parecidas a las nuestras".[95]

De resultas de este movimiento habrá por fin una filosofía hispanoamericana —mexicana, argentina, peruana—, capaz de ofrecerse como una reflexión teórica genuina y fecunda. Éste será el resultado seguro, pero no debe ser buscado por sí mismo. Tanto en su primer ensayo como en los de fecha más cercana, Zea enfatiza la necesidad de hacer llanamente filosofía y no proponerse expresamente que sea *americana.* En lenguaje semejante al de Gaos, Frondizi, Sánchez Reulet y otros críticos, escribe: "Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura";[96] y se dará inevitablemente, inclusive contra la voluntad de despersonalización que pueda dominar a algunos. La marca americana será señal indudable de la autenticidad de nuestro filosofar.



Es fácil advertir que los planteos de Zea hasta aquí reseñados tienen un carácter eminentemente *prospectivo,* de proyecto de constitución de una cultura autocimentada y de una filosofía hispanoamericana genuina y no imitativa como la del pasado. En cambio, un segundo tipo de enfoque del mismo autor afirma más bien la originalidad de la cultura y de la filosofía que ha producido el hombre americano. Se trata de planteos, por así decirlo, eminentemente *recuperadores.* Veámoslos más de cerca.

Este segundo enfoque se percibe ya claramente en el artículo "En torno a la filosofía americana", donde Zea escribe: "Cabe preguntarnos por qué no tenemos una filosofía, y la respuesta quizá sea una filosofía propia. Puesto que nos descubrirá un modo de pensar que nos es propio, que acaso no ha necesitado expresarse en las

94 *Conversaciones filosóficas interamericanas,* p. 156.
95 *Conciencia y posibilidad del mexicano,* México, 1952, p. 108.
96 *Ibid.,* p. 177.

formas usadas por la filosofía europea. Cabe también preguntarnos por qué nuestra filosofía es una *mala copia* de la filosofía europea. Porque en este ser una mala copia acaso se encuentre también lo propio de una filosofía americana. Porque el ser mala copia no implica que sea necesariamente mala, sino simplemente distinta. Acaso nuestro sentimiento de inferioridad ha hecho que consideremos como malo lo que nos es propio, únicamente porque no se parece, porque no es igual a su modelo. Reconocer que no podemos realizar los mismos sistemas de la filosofía europea, no es reconocer que somos inferiores a los autores de tal filosofía, es sólo reconocer que somos diferentes. Partiendo de este supuesto no veremos en lo hecho por nuestros filósofos un conjunto de malas copias de la filosofía europea, sino interpretaciones de esta filosofía hechas por americanos."[97]



Resaltemos en este nuevo punto de vista el papel que desempeñan conceptos como los de interpretación, utilización y adaptación. Los hispanoamericanos interpretan el pensamiento del Viejo Mundo en contacto con la realidad de nuestro continente, lo utilizan para resolver sus problemas vitales y lo adaptan a sus necesidades y conveniencias. La historia de nuestras ideas —afirmará Zea en otro trabajo— es la historia de la adaptación hecha por el americano de las ideas europeas. "Lo original, lo propio de Hispanoamérica está en esta adaptación."[98] El caso del positivismo, especialmente estudiado por Zea, es una buena muestra de este fenómeno adaptativo.

Desde esta nueva perspectiva cambia su apreciación del proceso de nuestra cultura y de nuestra filosofía. No ha habido falta de ajuste ente las ideas y la realidad. Lo que ha ocurrido cuando hemos pensado así es que nos hemos engañado al juzgar nuestra realidad histórico-cultural. Se ha producido un ocultamiento de nuestro ser bajo una capa de conceptos que no le corresponden.[99] Pero la realidad impone a la postre sus derechos y terminamos reconociendo nuestra verdad y sus valo-

[97] *Ensayos sobre filosofía de la historia,* p. 174.

[98] "Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica", incluido en *Ensayos sobre la filosofía de la historia,* p. 196.

[99] "Integración de la cultura latinoamericana a la cultura universal", en *Temas,* Montevideo, núm. 12, p. 8.

res. Esto ha sido sobre todo obra del pensamiento actual, pues, según Zea, hemos entrado en el siglo xx "con una preocupación: no más desgarramientos, no más elecciones entre el pasado y el futuro, entre lo que hemos sido y lo que queremos ser. Lo que podamos dependerá en gran parte de lo que hayamos sido. La acción humana, cualquiera que ésta sea, origina cultura; y esta obra, a su vez está determinada, saca sus instrumentos del mundo cultural en que se ha formado".[100] Este optimismo realista de la historia hace que a la postre Zea encuentre un valor de originalidad —en su momento y sus circunstancias— en toda construcción ideológica de nuestra América, aunque sean reconocibles su filiación y su modelo, puesto que los hispanoamericanos han dado lo suyo siempre al enfrentarse a sus tareas históricas.



En consecuencia, la pregunta ¿hay un pensamiento filosófico hispanoamericano? no puede menos de contestarse afirmativamente. Hay un modo hispanoamericano de filosofar, que no es creación de nuevos sistemas, al estilo europeo, sino ajuste de los productos ideológicos del pensamiento mundial á nuestras circunstancias. Como en arte y en literatura, se trata de ajustar la creación extraña al medio vernáculo, a lo propio de estas tierras, en proceso que acompaña al surgimiento de una suerte de personalidad peculiar, de un mestizaje cultural superador de la falsificación y la superficialidad.[101] En este sentido ha habido siempre filosofía de la América hispanoindia. Ella se ha afirmado en su peculiaridad en el pasado y se robustecerá en el futuro de acuerdo con su empeño en iluminar lo nuestro, en el ahondamiento en la reflexión sobre el ser y sobre el destino del hombre hispanoamericano y del hombre visto desde la perspectiva de nuestra América. Con lo cual el enfoque prospectivo y el recuperador, divorciados en otros aspectos del pensamiento de Zea, se encuentran y se ponjugan en un punto decisivo de la problemática planteada.

xi] La distinción de dos sentidos de filosofía, como conjunto de proposiciones y como hacer vital, le permite a José Ferrater Mora concluir afirmativamente sobre la cuestión de una filosofía americana. En efecto, si como

[100] *Loc. cit.*
[101] Cf. *El Occidente y la conciencia de México,* México, 1953, pp. 78-79.

articulación proposicional la filosofía no puede admitir una adjetivación distinta de la verdad o la falsedad, o de cualquier concepto afín a estos valores, como actividad de ciertos hombres, como función de la existencia humana puede menos de consentir una adjetivación relativa a nuestro ámbito cultural. "En este sentido —escribe Ferrater—, podemos afirmar plausiblemente que no sólo hay una filosofía americana, sino que la filosofía en América solamente puede entenderse como filosofía americana."[102] Este carácter de actividad propio del filosofar anula además la posibilidad de un vicio de imitación, al mismo tiempo que no se opone sino que pide la realización de la filosofía como actividad.[103]



xii] Para el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla la posibilidad de una filosofía americana propia tiene que ver con la experiencia ontológica del hombre americano. Nuestra filosofía habrá de ser original sólo si se funda en una experiencia ontológica original. Esto no quiere decir que renuncie al acervo universal, ya que —escribe Mayz— "la originalidad no consiste en los 'metodos' —ni incluso en la textura formal de los 'conceptos'— sino en aquello que se ilumina 'originariamente' (valga decir, en su 'origen' u 'originariedad'), aun cuando se empleen para ello 'métodos', 'nociones' y 'conceptos' ya sabidos y perfectamente conocidos".[104] El método recomendado por el profesor venezolano para esta operación de descubrimiento ontológico —sin negar la existencia posible de diversas variantes metódicas que dependen de las circunstancias de la reflexión— es la hermenéutica existencial, de inspiración fenomenológica, que para él pone al investigador directamente ante el problema clave.

De esta suerte, una típica filosofía europea es considerada medio eficaz de fundar una filosofía hispanoamericana genuina y original. Mayz está convencido de que no hay ninguna dificultad en vincular los instrumentos conceptuales ajenos a nuestra vida y el punto de vista reflexivo americano. Esto es inclusive valioso, porque probablemente una vez aseguradas las intelecciones reque-

[102] "El problema de la filosofía americana", *Filosofía y Letras,* México, núm. 38, p. 382.
[103] Cf. *ibid.*, pp. 382-383.
[104] *El problema de América,* Caracas, 1959, p. 95.

ridas "se note la necesidad de instaurar nuevos métodos para avanzar y ahondar originalmente en la posterior conquista de la 'originariedad'; o que, como históricamente ha sucedido, las intelecciones originarias obliguen a una reforma total de la textura de los conceptos y significaciones categoriales hasta entonces aceptadas como válidas y comprensibles".[105]

xiii] Señalemos, para terminar, que en una posición afirmativa sobre la posibilidad de una filosofía diferencial americana y la justificación del tema de América como cuidado principal de ella están la mayoría de los estudiosos de la historia de las ideas en nuestra América los cuales en muchos casos hacen franca profesión de fe historicista o están influidos por esta corriente y, en general, por las filosofías de cepa culturalista.[106] Entre los especialistas de la historia de las ideas que han aportado al debate sobre nuestra filosofía mencionamos al boliviano Guillermo Francovich; a los panameños Diego Domínguez Caballero y Ricaurte Soler —el segundo de los cuales está especialmente interesado en los supuestos gnoseológicos de la historia y de la interpretación del pensamiento de la América hispanoindia[107]—; al mexicano Abelardo Villegas y al uruguayo Arturo Ardao.



Ardao resalta justamente la función del historicismo en la toma de conciencia de nuestra cultura y del sentido de nuestro pensamiento filosófico. Gracias al historicismo —dice— "América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aun en su naturaleza en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad. Su pensamiento ha tendido espontáneamente a reflejar a Europa; pero cuando ésta, por su propio curso, desemboca en el historicismo, la conciencia de América, al reflejarlo, se encuentra paradójicamente consigo misma,

[105] *Ibid.*, p. 96.

[106] No nos extrañe por esto que Francisco Larroyo, que doctrinariamente se orienta en el sentido de la filosofía neokantiana, en su variante de Baden, esté también interesado en la problemática de nuestra filosofía, que enfoca desde el punto de vista de la reflexión sobre la cultura. Cf. *La filosofía americana, su razón y su sinrazón de ser,* México, 1958.

[107] *Vid.* su libro *Estudios sobre historia de las ideas en América.* Panamá, 1961.

invocada en lo que tiene de genuino".[108] Como se ve, para Ardao, también en esto América sigue la huella de Europa y su misma originalidad de pensamiento está vinculada con un movimiento europeo. "La propia filosofía europea viene así a prohijar o suscitar la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación, la herramienta ideológica."[109]

Un extremo del planteamiento historicista de Ardao es que la originalidad de las ideas filosóficas americanas pasa a segundo término o no resulta especialmente valorada frente al hecho de las determinadas conexiones histórico-sociales que ellas ofrecen y a la función reveladora del contexto cultural que ellas pueden cumplir en cualquier caso. De allí la importancia del estudio de historia de las ideas, importancia ligada, cabría quizá decir, más a la significación histórica que al valor ideológico de las doctrinas. "Desde ese ángulo —escribe Ardao—, la historia de la filosofía en América cobra para nosotros, los americanos, un interés fundamental. Si no lo tiene como revelación de doctrinas o sistemas originales, y menos como fuente de eventuales conquistas de validez intemporal, lo adquiere en cambio, como expresión de nuestro espíritu, en su historicidad personalísima: en las ideas y en las circunstancias que han protagonizado su desenvolvimiento."[110] Y agrega, subrayando esta apreciación "historizante": "No importa que como fórmulas conceptuales esas ideas resulten ser copia, no todas las veces fiel, de ideas ajenas. Quedarán siempre nuestras las circunstancias en que su adopción fue hecha en cada caso; por tales circunstancias es, precisamente, que dichas ideas descienden de su abstracción para penetrarse de vida y de sentido en la experiencia histórica."[111]



Por lo demás, Ardao, que acepta la posibilidad de una filosofía diferenciable como americana y también de una filosofía de lo americano, no admite su identificación de ambas. Cree que la calidad de americana le viene

[108] "El historicismo y la filosofía americana", en *Filosofía de lengua española,* Montevideo, 1963, p. 68.
[109] *Ibid.* p. 68.
[110] *Ibid.* p. 71.
[111] *Ibid.*

a la filosofía no por su objeto sino por la perspectiva histórica desde la que se hace, mientras que una filosofía de lo americano —que equivale a una variante de la filosofía de la cultura y de la historia y de la antropología filosófica—, aparte de ser muy determinada por su objeto, puede ser hecha desde una pespectiva no americana.[112]

4. Detengamos aquí esta apretada reseña y tratemos de formar una idea global de los elementos principales del debate estudiado y de los resultados más importantes a que conduce. Antes, sin embargo, conviene precisar el uso de algunos términos que van a permitirnos formular de modo más seguro las conclusiones de nuestra exposición. Los principales son:



"Originalidad", que emplearemos con respecto a filosofías para significar el aporte de ideas y planteos nuevas, en mayor o menor grado, con respecto a las realizaciones anteriores, pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios. En este sentido, una filosofía original será identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido.

"Genuinidad" o "autenticidad", que emplearemos como sinónimos para significar un producto filosófico —al igual que un producto cultural cualquiera— que se da como propiamente tal y no como falseado, equivocado o desvirtuado. En este sentido decimos, *v.gr.*, que la filosofía de Kant es genuina y que un discurso espiritista es seudofilosofía.

"Peculiaridad", que emplearemos para referirnos a la presencia de rasgos histórico-culturales diferenciales, que dan carácter distinto a un producto espiritual, en este caso filosófico; se trata de un tono, digamos, *local o personal,* que no implica innovaciones de contenido sustantivo. Dos personas, dos pueblos, dos clases o dos épocas tienen siempre peculiaridades que se reflejan en las respectivas filosofías.

Aunque distintos, estos términos se dan interconectados. Su relación define, además, situaciones de dependencia e independencia conceptual y fáctica. Así, un pen-

[112] Cf. "Filosofía americana y filosofía de lo americano", *op. cit.*, pp. 73 y *ss.*

Sarniento que no es genuino difícilmente puede tener originalidad, pero un pensamiento que no es original puede ser peculiar. De otro lado, la originalidad le asegura de algún modo a una filosofía no sólo su peculiaridad, que puede tenerla aunque domine en ella la imitación, sino su autenticidad. En general puede decirse, apelando al testimonio de la historia de las ideas, que el rasgó más frecuente en los productos ideológicos —rasgo obligado, quizá, si es cierto que el hombre resulta marcado siempre por la historia— es la peculiaridad. En cambio, no es frecuente ni fácil acceder a la genuinidad y a la originalidad del pensamiento.



Aplicando estas distinciones al caso de la filosofía hispanoamericana puede decirse que en la polémica arriba reseñada se han formulado tesis y aducido pruebas tanto sobre la peculiaridad cuanto sobre la auntenticidad y la originalidad de nuestro pensamiento. Dicho de otro modo, se ha discutido acerca de si hay una filosofía hispanoamericana peculiar o auténtica u original, o con dos o las tres de estas calidades sumadas. En cambio, ha quedado fuera de discusión, pues se concede por trivial y por carente de interés, la cuestión de la existencia de una filosofía hispanoamericana en el sentido de una determinación meramente espacio-temporal, esto es, como un pensamiento que se registra en los países de la América hispanoindia, sea cual fuere, por lo demás, su carácter. Lo importante y buscado no es la filosofía *en* Hispanoamérica sino la filosofía *de* Hispanoamérica.

Tratemos de terminar ahora acuerdos y desacuerdos básicos en los diversos tipos de respuesta al problema de nuestra filosofía.

a] Puede decirse, en primer lugar, que todos los exegetas y estudiosos de este pensamiento están de acuerdo en que, si es posible una filosofía hispanoamericana, peculiar, genuina y original, ésta no se ha logrado ni ha de lograrse proponiéndose temáticamente el cumplimiento de su carácter de hispanoamericana — o mexicana, peruana, chilena, cubana, etc.—, es decir, programando su personalidad histórico-cultural propia. Ella no puede concebirse sino como el efecto de una reflexión auténtica, de un pensar que sea filosofía simple y llanamente, pues lo hispanoamericano vendrá por añadidura.

b] De otro lado, hay acuerdo en que existe una filosofía peculiar en nuestra América o peculiaridades en el

modo de filosofar los hispanoamericanos, aunque estos rasgos diferenciales sean considerados en unos casos positivos y en otros negativos.

c] Y hay acuerdo también en que, sea como fuere esta filosofía, la seriedad de los estudios, el rigor técnico, la máxima aproximación a una disciplina formativa y metódica como la de la ciencia, no puede menos de beneficiar al quehacer filosófico de los hispanoamericanos.

d] Finalmente, hay un acuerdo muy significativo en poner en la cuenta de una falta de comprensión de nuestras posibilidades o de un cierto complejo de inferioridad la situación irregular o el malestar de nuestra filosofía. Quienes se inclinan por la afirmación de una personalidad filosófica hispanoamericana atribuyen a una valoración equivocada o a un sentimiento de inferioridad el que este pensar no se haya desenvuelto plenamente. Por otro lado, quienes hacen hincapié en la condición universal de la filosofía piensan que los hispanoamericanos pueden lograr mucho decidiéndose al esfuerzo de la reflexión y no escuchando el canto de sirena de los que predican que para Hispanoamérica no están hechas las altas formas del pensar teórico, la" teoría pura con sus máximas exigencias de rigor.



Es significativo este acuerdo porque, pese a las diferencias de los planteos, refiere el problema de la filosofía hispanoamericana a factores que operan en el hombre de nuestra América.

e] No hay acuerdo, en cambio, sobre la existencia de una filosofía genuina y original en la América hispanoindia. Unos afirman este hecho, otros lo niegan. Veamos ambos casos en lo que tienen de más significativo.

Los que piensan que sí hay una filosofía hispanoamericana por lo menos genuina se apoyan generalmente en una interpretación del pensar filosófico que asume como pensar auténtico la recepción y adaptación de las doctrinas europeas, y resaltan la utilización de tal pensar de acuerdo a las necesidades de la vida histórica y a las inclinaciones de nuestra idiosincrasia. Muy pocos son los casos —pero los hay— en que se afirma la existencia de productos filosóficos hispanoamericanos originales, equiparables a los europeos. Prospectivamente, este enfoque positivo propugna la reafirmación de una línea de reflexión sobre nuestra realidad que se considera ha dado buenos frutos en el pasado. En este caso, la

filosofía original hispanoamericana se presenta en la forma de una filosofía sobre lo hispanoamericano.

Quienes sostienen que no hay filosofía genuina ni original en Hispanoamérica concuerdan generalmente entre sí, pese a algunas diferencias importantes, en la mirada optimista sobre el futuro de nuestro pensamiento. Domina en ellos la convicción de que, si no ha habido filosofía genuina y originial, irá a haberla, a corto o largo plazo, cumplidos ciertos requisitos. Encontramos aquí la idea fija del *nacimiento inminente* de la filosofía hispanoamericana, la cual, como ha señalado Francisco Miró Quesada hablando de la *esencia prospectiva* de nuestro filosofar, es por su parte un rasgo que define la filosofía de Hispanoamérica. En algunos casos se llega a pensar que ya se está logrando la filosofía genuina —generalmente de acuerdo al modelo occidental— y que luego vendrá el pensar original y creador.



Las diferencias que se advierten entre los defensores de esta segunda posición estriban principalmente en las razones qué dan para explicar la no existencia de una filosofía genuina y original.

i] Un primer caso es el de aquellos que acentúan los factores de raza, espíritu o genio nacional. La filosofía genuina, al modo europeo, no armoniza con nuestra mentalidad, más inclinada al arte y la literatura. En la variante extrema, se niega la posibilidad de que haya en el futuro una tal filosofía en Hispanoamérica por razón de capacidad, salvo que se logre una transformación de la mentalidad nacional o, si se mantiene nuestra vocación espiritual, cuyos valores son generalmente exaltados por quienes defienden este enjuiciamiento, que se llegue a plasmar una nueva forma de filosofar adecuada a nuestra idiosincrasia.

ii] Otro caso es el de aquellos que aducen la juventud histórico-cultural de nuestros pueblos. La filosofía es producto de madurez; cuando ésta se logre en la América hispanoindia, aparecerá la filosofía que extrañamos. En algún planteo se afirma la existencia de tal madurez, pero se piensa que operan aún ciertos obstáculos que impiden dar curso a nuestra energía creadora, tanto de filosofía como de otras formas de alta cultura. El complejo de inferioridad del hispanoamericano o su tendencia a la precipitación en la tarea intelectual o, en fin, su sobre estimación de la inspiración personal, son ejem-

plo de estos impedimentos que entraban la obra reflexiva.

iii] Un tercer diagnóstico apela a los defectos de la formación tradicional y de la educación especial. No ha habido filosofía entre nosotros por falta de una adecuada orientación educativa (carencia de estudios clásicos, mala enseñanza de idiomas extranjeros, etc.). Cuando se supere nuestra defectuosa tradición intelectual, se reforme la educación y se implante un sistema de enseñanza apropiado, veremos florecer productos espirituales nuevos, entre los cuales se contará una filosofía genuina y original.

iv] Vinculada con la explicación anterior —casi como una variante de ella, pero que debe ser bien destacada— está la tesis que atiende a las condiciones institucionales del cultivo de la filosofía. En nuestros países los filósofos se han ocupado siempre de muchas otras cosas aparte del quehacer reflexivo. Además, no han existido instituciones, especialmente universitarias, capaces de ofrecer a quien siente la vocación filosófica las condiciones organizativas y materiales necesarias para dedicarse por entero a ella. Los filósofos hispanoamericanos no han tenido, pues, tiempo ni tranquilidad para entregarse de lleno al pensamiento. El cambio de estas condiciones, que habrá de lograrse sobre todo por la modernización y la expansión de las carreras universitarias, proporcionará el remedio del mal.



v] Otra tesis dice así: el filósofo hispanoamericano no ha podido realizar obra genuina y original porque no se ha orientado a su objeto teórico propio. Se ha equivocado de tema o lo ha descuidado. El asunto que puede y debe llenar de contenido nuevo su reflexión es la realidad misma de Hispanoamérica —del conjunto de nuestra América hispanoindia o de cada una de sus naciones. Haciendo filosofía de lo americano, en conjunción con el estudio serio de su desenvolvimiento histórico, sobre todo en el campo de las ideas, podrá alcanzar la entidad teórica que hoy le falta. Como se sabe, ésta es la tesis defendida y aplicada sobre todo por algunos profesores mexicanos, específicamente en relación con su país pero también respecto a toda nuestra América.

vi] Por último, entre los planteos estudiados se delinea una explicación —sustentada de modo explícito sobre todo por Mariátegui— que tiene en cuenta como factor principal el estado de la sociedad hispanoamericana y

ve en los elementos negativos de su proceso histórico dentro del cuadro mundial el obstáculo fundamental para el nacimiento de una filosofía digna de tal nombre.

¿A qué conclusiones nos lleva el resumen anterior? Diremos, en primer lugar, que los acuerdos nos parecen bien cimentados: la filosofía no debe buscarse como americana para ser un producto genuino y creador; hay que hacer filosofía sin más. Y hay que hacerla, por cierto, con rigor y seriedad, de acuerdo a las técnicas más depuradas y seguras, como lo pide hoy en especial el movimiento representado por la revista *Crítica.* Por otra parte, debemos declarar que también para nosotros existen incontestablemente rasgos peculiares que dan color local —como en otra escala lo dan personal— a nuestro pensamiento. Pero estas peculiaridades nos parecen más bien negativas o superficiales cuando no meramente folklóricas.



Es quizá fácil colegir de lo anterior que, respecto a la alternativa entre existencia o inexistencia de una filosofía gehuina y original de la América hispanoindia, nos inclinamos por el segundo término. Sin negar que pueda existir en el futuro, creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia savia doctrinaria. No nos parece que se haya dado ninguna razón suficientemente valedera —no lo es siquiera el progreso, por lo demás tan limitado y mal recibido, en el filosofar estricto— para probar que, frente al pensamiento occidental que conocemos y que estamos acostumbrados a acoger, pueda ponerse, con igual carácter y rango, es decir, como instrumento eficaz de reflexión y como alimento doctrinario, ese producto endeble y remedado que elaboran nuestros filósofos. En síntesis, concedida la peculiaridad del filosofar hispanoamericano, no se ha establecido 1] que sea genuino y *2]* que haya dado frutos originales.

De otro lado, aceptada la negativa, no nos convencen las explicaciones que de ella se dan, por lo menos como razones suficientes y fundamentales. Tienen que ver, a no dudarlo, con factores que intervienen en el fenómeno considerado e iluminan varios de sus aspectos. Pero no dan cuenta de él en su núcleo central y más significativo desde el punto de vista de la evolución cultural. Así, por ejemplo, la explicación por el genio de nuestra raza, por la aptitud y la vocación artístico-literaria de nuestras

gentes no resiste al hecho de que tampoco en estos sectores de la cultura hemos logrado una incontestable autenticidad y un repertorio bien definido de formas creadoras de impacto mundial.[113]

Las explicaciones por la juventud nacional y cultural olvidan el caso de otras naciones más jóvenes que las hispanoamericanas o tan jóvenes como ellas —*v.gr.* Estados Unidos— que ya han logrado forjar un pensamiento propio. Y nada asegura que la afirmación de nuestra madurez, como un logro hoy día, y la decisión de remover los obstáculos que no permiten que ella opere, sean algo más que un buen deseo de los intérpretes (o de los usufructuarios) de nuestra historia. En todo caso, sería posible objetar a esta explicación un patente culturalismp, pues hace caso omiso del estado —obviamente negativo— de la sociedad hispanoamericana de hoy, francamente contradictorio con una supuesta *madurez* cultural.



Hay también culturalismo en las explicaciones por el método, la educación y la organización universitaria. Cualquier experimento educativo divorciado del estado económico-social está condenado al mismo fracaso que ha acompañado a los brotes espirituales aislados del contexto histórico. Lo cual se aplica sin recorte a la explicación por el nivel de la Universidad y las instituciones afines, que no pueden ser reformadas sino como parte de un gran movimiento de cambio social. Por añadidura, la explicación aludida comporta la idea, no probada, de que la filosofía florece sólo en las universidades, confundiendo así peligrosamente a los filósofos creadores con los profesores de filosofía. Recuérdese que figuras tan notables del pensamiento mundial como Descartes,

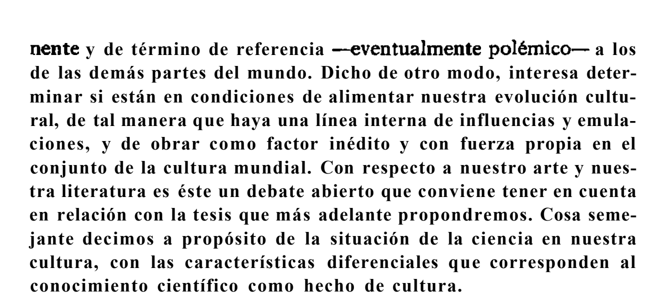
[113] En este contexto es preciso considerar ciertos fenómenos de cultura tan relevantes como la poesía de César Vallejo, la pintura mexicana y las nuevas producciones de la novelística hispanoamericana. Por cierto que para contradecir una tesis y fundar la contraria no basta la aparición de figuras creadoras singulares, muchas veces sometidas a la acción de culturas foráneas y casi siempre extrañadas de nuestros países —lo cual es un síntoma significativo. Lo que interesa dilucidar a propósito de los casos mencionados y de otros análogos en el terreno del arte y la literatura es si ellos traducen una renovación de las pautas creadoras y un cambio de conciencia capaces de servir de cauce a los movimientos futuros de nuestro conti-

Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, no fueron —y hasta no quisieron ser— profesores y tuvieron una vida tan ocupada y agitada por otros menesteres distintos y distantes de la reflexión pura como la de los pensadores hispanoamericanos cuya infecundidad se quiere justificar por esas razones.

La búsqueda de una filosofía genuina a través del estudio de la historia y la situación de nuestros países, por una reflexión sobre la realidad de América, nos parece —aun superadas las no poco frecuentes confusiones con los estudios científico-sociales— insuficinte y no libre de peligros por cuanto no puede prescribirse ni reducirse *a priori* el campo de los temas y problemas de un pensar tan eminentemente libre y dinámico como la filosofía. Pero hay en ella un elemento muy positivo que debe quedar a salvo, a saber, la atención puesta en los procesos y los conflictos de la historia, que no pueden ser ajenos al filosofar que habrá que desarrollar en el futuro, como no lo han sido en ninguna época ni forma de la filosofía.



Se verá más clara la significación y alcance de este elemento desenvolviendo lo positivo y superando lo limitado que hay en la última de las explicaciones que hemos reseñado, aquella que aborda el problema de nuestra filosofía desde la perspectiva de la situación social global de nuestros países, tomados separadamente o en el conjunto de Hispanoamérica. Tal desenvolvimiento abre una nueva vía de interpretación del problema de la filosofía hispanoamericana y nos conduce al planteo que queremos formular.


nente y de término de referencia —eventualmente polémico— a los de las demás partes del mundo. Dicho de otro modo, interesa determinar si están en condiciones de alimentar nuestra evolución cultural, de tal manera que haya una línea interna de influencias y emulaciones, y de obrar como factor inédito y con fuerza propia en el conjunto de la cultura mundial. Con respecto a nuestro arte y nuestra literatura es éste un debate abierto que conviene tener en cuenta en relación con la tesis que más adelante propondremos. Cosa semejante decimos a propósito de la situación de la ciencia en nuestra cultura, con las características diferenciales que corresponden al conocimiento científico como hecho de cultura.

3
UNA INTERPRETACIÓN

5. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* escribió Hegel: "La filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo."[1] En otra parte del mismo libro, confrontado con la existencia de sistemas que pretenden reproducir doctrinas del pasado, o sea, hacer una suerte de traslado de un pensar a otro, formulaba esta tajante descalificación: "Estos intentos son simples traducciones, no creaciones originales; y el espíritu sólo encuentra satisfacción en el conocimiento de su propia y genuina originalidad."[2] Con lo cual el gran maestro de la historia de la filosofía ponía de relieve un hecho importantísimo en el dominio del pensamiento —que traduce otro más hondo y general de la existencia histórica—, a saber, que la filosofía como tal es un producto que expresa la vida de la comunidad, pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo. Se da según esto el caso de una filosofía inauténtica, de un pensamiento mixtificado.



Tal como nosotros la entendemos, una filosofía es varias cosas: es análisis, es iluminación, es unificación de la experiencia del mundo y de la vida; entre estas cosas es también —y seguramente no puede dejar de ser— la manifestación de la conciencia racional de un hombre y de la comunidad en que éste vive, la concepción que expresa el modo cómo las agrupaciones históricas reaccionan ante el conjunto de la realidad y el curso de su existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en que se encuentran instaladas. Porque se refiere al conjunto de lo dado la filosofía tiene que ver con lo esencial del hombre, con su compromiso vital. En esto se di-

[1] *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* **México, 1955, t. 1, p. 48.**

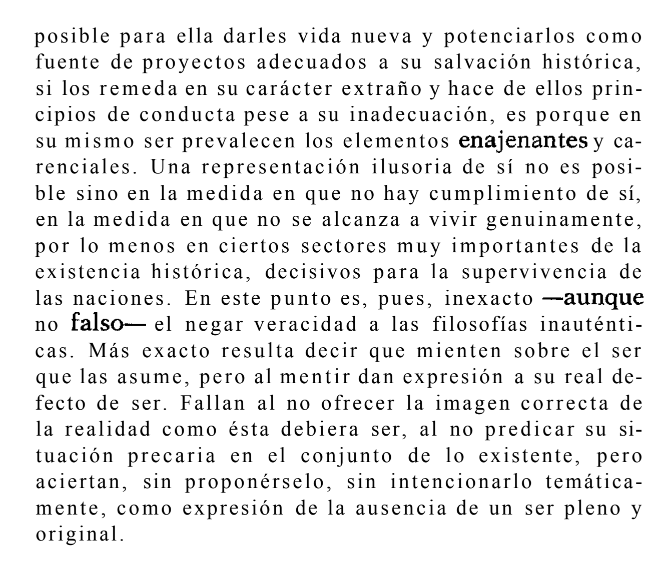
[2] ***Ibid.*, p. 49.**

ferencia de la ciencia que no compromete al hombre total. Por otro lado, siendo ella la racionalidad consciente en su forma más exigente, siendo un intento de hacer inteligible el mundo y la vida, está ligada a los datos objetivos y por tanto no se confunde con la fe religiosa que se nutre del sentimiento y la sugestión. La filosofía tiene que ver con la verdad, pero con la verdad total de existencia racionalmente clarificada, lo que apela a la plena lucidez del hombre, a un esfuerzo total de su capacidad de comprensión, en suma, a algo que no puede menos que responder a lo más propio de su sustancia.

¿Cómo ocurre que la filosofía resulte inauténtica? El hombre filosofante construye la imagen de sí mismo en el mundo, como individuo y como grupo social. También como filósofo es —para usar las palabras de Ortega— el novelista de sí. Pero puede serlo como un escritor original o como un plagiario, como alguien que se retrata perfilando su idea genuina o como alguien que se ilusiona sobre sí, que "se hace ideas" sobre lo que es y toma como imagen suya la de otro. Entonces, creyendo conocerse se ignora. Una filosofía puede ser esta imagen ilusoria, la representación mixtificada de una comunidad por la cual ésta "se hace ideas" —meras ideas— sobre su realidad y se pierde como conciencia veraz.

Tal cosa sucede de diversas maneras que estudia la teoría de las ideologías. Entre otras ocurre cuando la filosofía se construye como un pensamiento imitado, como un transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan. Quien asume este pensamiento calcado cree verse expresado en él o se esfuerza en vivirlo como suyo, sin poder encontrarse en las imágenes que lo conforman. La ilusión y la inautenticidad prevalecen en este caso y se pagan con la esterilidad, que denuncia una falla vital y es siempre un riesgo para la vida individual y colectiva.

Esta ilusión antropológica tiene, no obstante, un lado veraz. El hombre de la conciencia mixtificada expresa por esta conciencia su defectos y carencias. Si en lugar de producir sus propias categorías interpretativas una comunidad adopta ideas y valores ajenos, si resulta im-



posible para ella darles vida nueva y potenciarlos como fuente de proyectos adecuados a su salvación histórica, si los remeda en su carácter extraño y hace de ellos principios de conducta pese a su inadecuación, es porque en su mismo ser prevalecen los elementos enajenantes y carenciales. Una representación ilusoria de sí no es posible sino en la medida en que no hay cumplimiento de sí, en la medida en que no se alcanza a vivir genuinamente, por lo menos en ciertos sectores muy importantes de la existencia histórica, decisivos para la supervivencia de las naciones. En este punto es, pues, inexacto —aunque no falso— el negar veracidad a las filosofías inauténticas. Más exacto resulta decir que mienten sobre el ser que las asume, pero al mentir dan expresión a su real defecto de ser. Fallan al no ofrecer la imagen correcta de la realidad como ésta debiera ser, al no predicar su situación precaria en el conjunto de lo existente, pero aciertan, sin proponérselo, sin intencionarlo temáticamente, como expresión de la ausencia de un ser pleno y original.



Estas consideraciones son muy importantes en el plano de la filosofía de la cultura y tienen además consecuencias para la investigación social. En efecto, cuando en las ciencias humanas se habla de cultura es preciso tener en cuenta los distingos aquí hechos. Por exigencia de la exactitud y la objetividad científicas, corrientemente se suele significar con este término un concepto único y neutral. Este uso, que por cierto ha permitido generalizar explicaciones y manipular empíricamente la vida social, es, sin embargo, insuficiente, como lo venios en el caso de la filosofía. Creemos que las disciplinas sociales se encuentran ya en condiciones de asumir sin riesgos y de elaborar teóricamente los hechos concernientes a la inautenticidad y a la alienación de la comunidad y la cultura. El marxismo y el psicoanálisis, empíricamente controlados, pueden dar sugestiones muy valiosas a este respecto. Se trata de un paso indispensable porque no parece posible comprender la vida humana sin distinguir niveles de realización como son los de las carencias y las plenitudes históricas, los cumplimientos y las alienaciones de los grupos y los individuos, lo cual obliga a diversificar conceptos y principios explicativos. A este respecto creemos que conviene manejar un concepto fuerte y propio de *cultura,* entendida como la arti-

culación orgánica de las manifestaciones originales diferenciales de una comunidad, susceptibles de servir de pauta para contrastar la obra histórica de los pueblos y las épocas y reservar otros conceptos, como los de *modo de obrar, modo de proceder, manera de reaccionar, peculiaridades* o *rasgos característicos*, para otros fenómenos paralelos y generalmente relacionados estrechamente, aunque no identificables, con el de cultura.

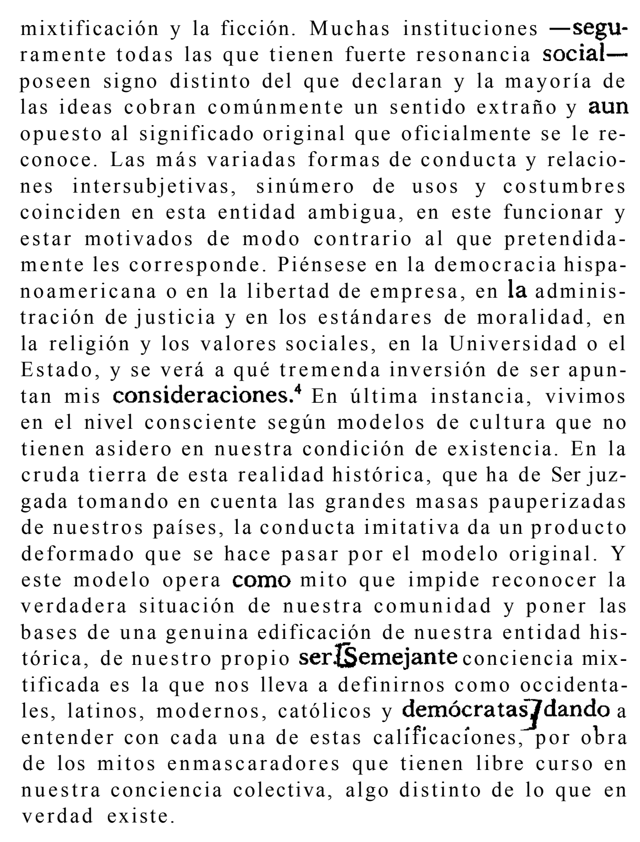
6. Si con estas premisas interpretativas volvemos la vista a Hispanoamérica podemos comprobar que en ella se da un hondo defecto de cultura. Al comentar un libro mío sobre la historia de las ideas en el Perú contemporáneo, el joven historiador francés Jean Piel escribió: "'¿Cómo se puede ser peruano?' habría dicho en su tiempo Montesquieu el filósofo. '¿Cómo se puede filosofar en el Perú de nuestro tiempo?' agregamos nosotros."[3] Estas preguntas valen inclusive extendidas a todos los tiempos y a toda nuestra América y apuntan a nuestro ser carencial, a la existencia de un problema de autenticidad en el hombre de esta parte del mundo, justamente resaltado en su conexión con la meditación filosófica. Por cierto que en el nivel de los simples hechos, de la realidad natural, las preguntas citadas no ofrecen dificultad y quizá hasta no valen la pena de ser planteadas. En este plano se puede ser cualquier cosa desde el momento que se es. Pero cuando se toma en cuenta todo lo que comporta una realidad histórica como tal, lo que implica de aspiraciones y de proyectos, de normas y de valores articulados con la base natural, entonces la cuestión de Ja posibilidad de ser adquiere pleno sentido y nos pone al frente la entidad peculiar del existir inauténtico.



Porque lo cierto es que los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico: vivimos desde un ser pretendido, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que podríamos quizá ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual.

De allí que en nuestras comunidades prevalezcan la

[3] *La Pensée*, París, núm. 127, p. 143.



mixtificación y la ficción. Muchas instituciones —seguramente todas las que tienen fuerte resonancia social— poseen signo distinto del que declaran y la mayoría de las ideas cobran comúnmente un sentido extraño y aun opuesto al significado original que oficialmente se le reconoce. Las más variadas formas de conducta y relaciones intersubjetivas, sinúmero de usos y costumbres coinciden en esta entidad ambigua, en este funcionar y estar motivados de modo contrario al que pretendidamente les corresponde. Piénsese en la democracia hispanoamericana o en la libertad de empresa, en la administración de justicia y en los estándares de moralidad, en la religión y los valores sociales, en la Universidad o el Estado, y se verá a qué tremenda inversión de ser apuntan mis consideraciones.[4] En última instancia, vivimos en el nivel consciente según modelos de cultura que no tienen asidero en nuestra condición de existencia. En la cruda tierra de esta realidad histórica, que ha de Ser juzgada tomando en cuenta las grandes masas pauperizadas de nuestros países, la conducta imitativa da un producto deformado que se hace pasar por el modelo original. Y este modelo opera como mito que impide reconocer la verdadera situación de nuestra comunidad y poner las bases de una genuina edificación de nuestra entidad histórica, de nuestro propio ser. Semejante conciencia mixtificada es la que nos lleva a definirnos como occidentales, latinos, modernos, católicos y demócratas, dando a entender con cada una de estas califícacíones, por obra de los mitos enmascaradores que tienen libre curso en nuestra conciencia colectiva, algo distinto de lo que en verdad existe.



Un caso muy significativo de esta inautenticidad y este ser carencial es justamente el de la filosofía hispanoamericana —y con ella de todo otro pensamiento afín por sus propósitos teóricos— que ofrece ese sello de negatividad que antes apuntamos. Esta negatividad no es sino el reverso de la representación ilusoria de nuestro ser en que ella consiste. Por imitativa ha sido, a través

[4] Hemos bosquejado una interpretación de la cultura peruana a base de las ideas aquí expuestas, en el volumen colectivo ***Perú problema*** **(Moncloa Editores, Lima, 1968), que recoge otros trabajos, de orientación convergente, por José Matos Mar, Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar y Julio Cotler.**

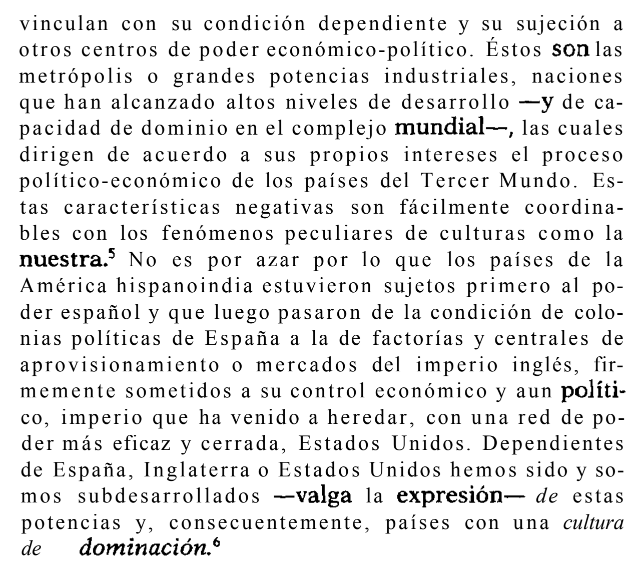
de sus diversas etapas hasta hoy, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una imagen falsa y superficial, por remedada, del mundo y la vida, de *su* mundo y de *su* vida. Sin que en esto pueda hablarse de ningún propósito deliberado y aun operando en muchos casos una voluntad "patriótica", el pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas. Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana.

La filosofía hispanoamericana sanciona, pues, el uso de patrones extraños e inadecuados, y lo sanciona en un doble sentido derivado de la ambivalencia de nuestro existir, a saber: como asunción consciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra condición histórico-existencial, y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza que, en lugar de crear, repite un pensar ajeno.



No nos extrañe que una comunidad desintegrada y sin potencialidad, una comunidad alienada, dé una conciencia filosófica mistificada. La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una realidad defectiva es difícil que tienda a ser la consagración de la pérdida de sí, un pensar trascendente pero sin sustancia ni efecto en la historia, una meditación extraña al destino de los hombres que la alimentan con su inquietud reflexiva.

7. ¿Dónde está la causa de esta situación, el complejo determinante del estado de cosas que afecta de semejante modo a Hispanoamérica como conjunto y a cada una de las naciones que la constituyen? Si nos percatamos de que la condición que hemos descrito no es exclusiva de los países hispanoamericanos sino que en mucho es similar a la de otras comunidades y agrupaciones regionales de naciones de nuestro tiempo, todas las cuales pertenecen a lo que hoy se conviene en llamar el Tercer Mundo, se hará claro que para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación. En efecto, los países subdesarrollados presentan una suma de características básicas negativas que, de un modo o de otro, se



vinculan con su condición dependiente y su sujeción a otros centros de poder económico-político. Éstos son las metrópolis o grandes potencias industriales, naciones que han alcanzado altos niveles de desarrollo —y de capacidad de dominio en el complejo mundial—, las cuales dirigen de acuerdo a sus propios intereses el proceso político-económico de los países del Tercer Mundo. Estas características negativas son fácilmente coordinables con los fenómenos peculiares de culturas como la nuestra.[5] No es por azar por lo que los países de la América hispanoindia estuvieron sujetos primero al poder español y que luego pasaron de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, firmemente sometidos a su control económico y aun político, imperio que ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos. Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados —valga la expresión— *de* estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación.*[6]



Nos hemos referido arriba a los grandes rasgos de la condición de Hispanoamérica, con indicaciones globales del fenómeno del subdesarrollo y la dominación, y preferimos quedarnos en este plano para llamar mejor la atención sobre el carácter esencial de nuestra cultura y su causa básica. Se puede objetar, a no dudarlo, la simplicidad de la explicación. Estamos convencidos de que podría matizarse mucho sin variar la tesis en lo sustantivo, pero tememos que los árboles de la matización no dejen ver el bosque de la razón básica, tememos que el pluralismo refinado de las explicaciones secundarias nos desvíe de la comprensión original. Por eso insistimos en que lo decisivo en el caso hispanoamericano es

[5] Para prevenir errores de interpretación del fenómeno de las culturas de países dependientes creemos necesario distinguir el caso de formas culturales tradicionales, que han tenido una vigencia plena en un momento del pasado, y los productos actuales de esa misma tradición en que operan los factores de dominación y desintegración histórico-cultural. Se hace necesario estudiar desde esta perspectiva, por ejemplo, el pensamiento hindú, comparando su fuerza original con la de sus productos contemporáneos.

[6] Cf. sobre este concepto el libro citado *Perú problema.*

el subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, con los caracteres peculiares que tiene como variante histórica multinacional.

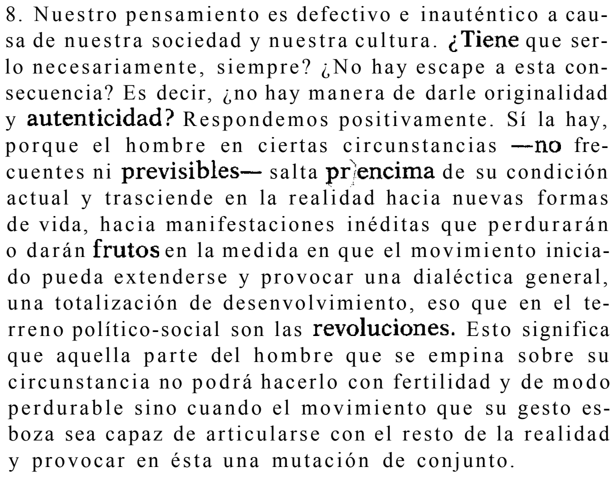
El efecto sociocultural de tal estado de cosas es esa sociedad mal formada y esa cultura defectiva que la filosofía expresa y a la vez sufre. Hemos hablado de nuestras dependencias históricas sucesivas. Recordemos ahora que, en consonancia con ellas, nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo de acuerdo a los intereses de la corona y la Iglesia españolas. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o de élites oligárqucas refinadas y ha correspondido generalmente a olas de influencia económico-política extranjera. En todos estos casos operan el subdesarrollo y la dominación.



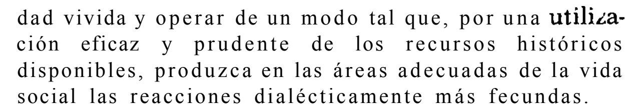
Por otro lado, si comparamos los caracteres que hemos encontrado en nuestro pensamiento con los fenómenos del subdesarrollo veremos que no se oponen sino que, por el contrario, armonizan cabalmente entre sí, lo cual permite explicaciones suficientes de muchos de esos caracteres. Por ejemplo, los países dominados viven hacia afuera, pues dependen en su existencia de las decisiones de las potencias dominantes; este rasgo puede ponerse en relación con la receptividad y el carácter imitativo de la filosofía —y no sólo de la filosofía— que es típico de Hispanoamérica. Por otro lado, cuenta el hecho de que los países subdesarrollados carecen de fuerza y dinamismo por la condición deprimida de su economía y por la falta de integración y organicidad en su sociedad, de donde se sigue que no hay base para un sello propio del pensamiento capaz de neutralizar el impacto foráneo y la tentación imitativa. Las producciones espirituales en conjunto carecen, además, del vigor necesario para insertarse como aportes novedosos en el proceso mundial de la civilización, del modo como las economías y las sociedades de nuestros países no tienen ninguna vigencia directiva en el proceso mundial del poder. Y si consideramos el caso de la distancia entre quienes practican la filosofía y la comunidad hispanoamericana vemos que —a diferencia de lo que puede ser normalmente la relación entre el especialista y el público común en los países industriales avanzados— traduce el abismo entre las élites que viven según un modelo exterior y las masas pauperizadas y analfabetas, encuadra-

das dentro del marco espiritual de tradiciones y creencias remotas y esclerosadas. Consecuentemente, la frustración del pensador hispanoamericano se enraiza en la imposibilidad de vivir según los patrones culturales extranjeros y en la incapacidad simultánea de hacer fecunda en el pensamiento la vida de la comunidad estancada por la realidad del subdesarrollo, con toda su carga negativa. Finalmente, advirtamos que la unidad de la problemática filosófica hispanoamericana tiene un punto esencial de sustentación en la coincidencia del *status* de nuestros países como naciones subdesarrolladas y sujetas a lazos de dominación, hecho que da en todas ellas, como tono agregado a sus características hispanoindias o mestizas de varios órdenes, una constante negativa a través de la historia.




8. Nuestro pensamiento es defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y nuestra cultura. ¿Tiene que serlo necesariamente, siempre? ¿No hay escape a esta consecuencia? Es decir, ¿no hay manera de darle originalidad y autenticidad? Respondemos positivamente. Sí la hay, porque el hombre en ciertas circunstancias —no frecuentes ni previsibles— salta pr)encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida, hacia manifestaciones inéditas que perdurarán o darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones. Esto significa que aquella parte del hombre que se empina sobre su circunstancia no podrá hacerlo con fertilidad y de modo perdurable sino cuando el movimiento que su gesto esboza sea capaz de articularse con el resto de la realidad y provocar en ésta una mutación de conjunto.

Esto es válido para la sociedad y la cultura en general, lo es también para la filosofía en particular, sin contar el hecho de que la filosofía mejor que otras creaciones espirituales, por su condición de foco de la conciencia total del hombre, podría ser esa parte de la humanidad que se empine sobre sí y que vaya de la negatividad del presente a formas nuevas y superiores de realidad. Pero para ello tiene que poseer determinadas valencias susceptibles de conectar la teoría pensada con toda la reali-



dad vivida y operar de un modo tal que, por una utiliza-ción eficaz y prudente de los recursos históricos disponibles, produzca en las áreas adecuadas de la vida social las reacciones dialécticamente más fecundas.

Hegel decía que el búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer, con lo cual daba a la filosofía el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados. Pero en el crepúsculo suelen estar los presagios del amanecer. Contra el veredicto del gran filósofo alemán, nosotros creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro. Cabe hablar de un sentido práctico de la filosofía en cuanto el pensar totalizador se proyecta al esclarecimiento de la existencia y a la apertura de horizontes inéditos de la historia. La crítica se hace así constructiva de mundos nuevos después de haber cancelado todos los fantasmas de la ilusión histórica.



El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraiza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. Pero no necesita esperarlo; no tiene por qué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces.

La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión *sobre* nuestro *status* antropológico o, en todo caso *consciente* de él, con vistas a su cancelación. Una reflexión aplicada al lenguaje o las cosas, al conocimiento o la conducta, pero siempre antropológicamente relevante como autoanálisis. Esto quiere decir que una buena parte de la tarea que tiene por delante nuestra filosofía es destructiva —a la larga destructiva también

de su entidad actual como pensamiento alienado. Porque debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano que es también la expansión antropológica de toda la especie. Dicho de otro modo, este pensamiento habrá de poner de lado, desde el principio, toda ilusión enmascaradora y, sin temor al ejercicio más frío y técnico del pensar, sumergirse en la sustancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y categorías que la expresen positivamente y le revelen el mundo. Y estos valores, a su vez, habrán de ser fuente de energía y resorte de un movimiento transformador capaz de llevar adelante, con el aporte de todos nuestros países, un proceso ascendente de civilización.



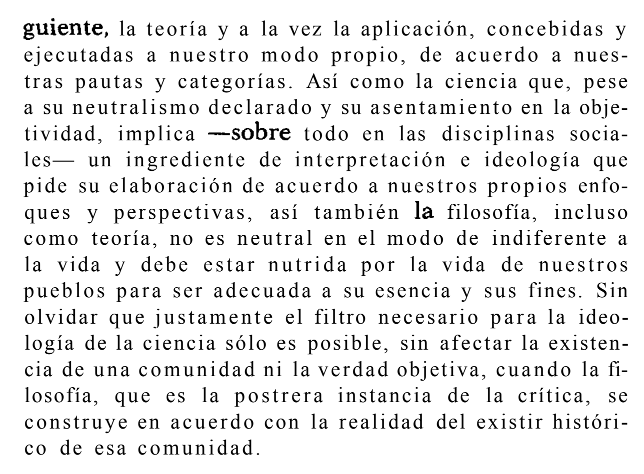
El problema de nuestro pensamiento filosófico se liga de este modo con el reto histórico que enfrentan hoy los países del Tercer Mundo y, dentro de éste, la América hispanoindia. Puesto que nuestros pueblos sólo saldrán de su condición rompiendo los lazos que los tienen sujetos a los centros de poder y manteniéndose libres con respecto a toda otra sujeción que paralizaría su progreso, se hace claro que la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a los centros de poder de hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias. Al lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica. Es preciso que, dentro del cuadro general del Tercer Mundo, los países hispanoamericanos, puestos a construir su desarrollo y a lograr su independencia, encuentren el apoyo de una reflexión filosófica consciente de la coyuntura histórica y decidida a construirse como un pensar riguroso, realista y transformador. Este propósito se beneficiará de los esfuerzos nacionales particulares, pero necesitará también una acción concertada, necesaria y

fecunda en cuanto promotora de la unidad de Hispanoamérica, unidad que no sólo corresponde a los hechos sino que además es imperativa en esta época de vigencia de grandes agrupaciones multinacionales.[7]

Creemos indispensable advertir a esta altura de nuestro alegato que no estamos postulando la necesidad de una filosofía *práctica, aplicada o sociológica,* como más de una vez se ha propuesto al pensamiento hispanoamericano. Estamos convencidos de que el carácter teórico estricto —que no tiene que significar en nada divorcio de la práctica—, la más alta exigencia reflexiva, es indispensable en la filosofía hispanoamericana como en toda filosofía fecunda. Y es preciso advertir a este respecto que la distribución de las tareas en filosofía, recomendada algunas veces, incluso por figuras próceres de nuestra historia —recuérdese el caso de Alberdi—, según la cual la teoría correspondería a Europa y la aplicación a Hispanoamérica, es una manera más de condenarnos a la dependencia y la sujeción, como en el campo de la economía lo es el reservar para las grandes potencias la industria pesada, dejando a los países subdesarrollados los sectores más débiles de la producción industrial. En ciencia y en filosofía sólo quien tiene la clave de la teoría puede hacer suyos los avances mayores y los poderes de la civilización. Si nos es necesaria la filosofía estricta, como creemos que lo es, debe comprender, por consi-



[7] No dejará de plantearse a muchos el interrogante de la ubicación de Cuba en este cuadro. El caso cubano es especialmente importante por varias razones. Primero, porque forma parte natural de nuestra comunidad histórica y no puede ser extrañada de ella por razón de diferencias políticas. En segundo lugar, porque ha comenzado a recibir una influencia generalizada del pensamiento marxista que no tiene paralelo en nuestra historia y constituye, por su orientación y su exclusivismo, una variante bien marcada desde el punto de vista filosófico-ideológico. Finalmente, porque está haciendo una decisiva experiencia de independencia nacional, una experiencia revolucionaria, de cuyo logro —como signo y efecto al mismo tiempo— hay que esperar, según nuestra tesis, la constitución de una filosofía genuina y original, que aún se echa de menos como doctrina sistemática pues, en su forma actual, el marxismo resulta ser también un pensamiento calcado. La convergencia de este esfuerzo histórico y otros hispanoamericanos habrá de ser uno de los más trascendentales episodios de la renovación cultural de nuestro continente en los años venideros.


guiente, la teoría y a la vez la aplicación, concebidas y ejecutadas a nuestro modo propio, de acuerdo a nuestras pautas y categorías. Así como la ciencia que, pese a su neutralismo declarado y su asentamiento en la objetividad, implica —sobre todo en las disciplinas sociales— un ingrediente de interpretación e ideología que pide su elaboración de acuerdo a nuestros propios enfoques y perspectivas, así también la filosofía, incluso como teoría, no es neutral en el modo de indiferente a la vida y debe estar nutrida por la vida de nuestros pueblos para ser adecuada a su esencia y sus fines. Sin olvidar que justamente el filtro necesario para la ideología de la ciencia sólo es posible, sin afectar la existencia de una comunidad ni la verdad objetiva, cuando la filosofía, que es la postrera instancia de la crítica, se construye en acuerdo con la realidad del existir histórico de esa comunidad.

Por consiguiente, quienes sienten el llamado del pensamiento reflexivo en Hispanoamérica, a la vez que se sumergen en su medio vital, no pueden dispensarse de adquirir las técnicas desarrolladas por el pensamiento filosófico mundial en su larga historia, ni conviene que dejen de lado aquellos conceptos y métodos capaces de servir de soportes a una teoría rigurosa. A costa seguramente de penosos esfuerzos, deben hacer suyos todos estos productos, más difíciles de adquirir por ellos sin respaldo de una sólida base cultural nacional y operando en contrario un cierto elemento de disparidad de culturas. Pero todo el tiempo han de tener conciencia de su carácter provisional e instrumental, de su condición de medios y elementos filtrantes de un proceso mental coordinado con el desarrollo nacional, para no tomarlos como modelos definitivos ni como contenidos absolutos. Deben tener siempre presente que son en mucho herramientas teóricas que hay que utilizar en tanto no haya otras más eficaces y más adecuadas al descubrimiento y expresión de nuestra esencia antropológica que han de producirse al hilo de la mutación histórica de nuestros pueblos.

9. Resumo y doy las fórmulas escuetas del planteo aquí expuesto, advirtiendo que en él operan las siguientes

convicciones primarias o presupuestos aceptados de antemario:

a] que hay diferencia entre la plenitud y la depresión de una comunidad como de un individuo, entre su independencia, su desenvolvimiento autónomo y su dominación, o sea, el estar sometido a las decisiones y los intereses de otra entidad histórica (nación, Estado, etcétera);

b] que son más deseables y mejores la plenitud de ser, la autenticidad y la autonomía, que sus contrarios; y

c] que en la historia es posible la novedad, el salto dialéctico que permite el paso de un nivel de realizaciones a otro, la emergencia de formas inéditas de existencia;

d] que —como se declaró en la introducción— puede hablarse de los países de la América hispanoindia como una unidad de cultura;

e] que la filosofía estricta es un valor de civilización que necesitamos realizar.

Sobre la base de estas asunciones implícitas hemos sostenido las siguientes tesis:

I. Nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental.



II. La causa determinante de este hecho es la existencia de un defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura. Vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación a que estamos sujetos y siempre hemos estado.

III. Nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensamiento alienado que la expresa por su negatividad. Nuestra sociedad no puede menos de producir semejante pensamiento defectivo.

IV. Este pensamiento inauténtico por alienado es además alienante, en cuanto funciona generalmente como imagen enmascaradora de nuestra realidad y factor que coadyuva al divorcio de nuestras naciones respecto a su ser propio y sus justas metas históricas.

V. La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación.

VI. Nuestra filosofía genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuando más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana. Pero puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia. Por el análisis y la crítica, por la confrontación de los valores vigentes en nuestro mundo y por el ahondamiento de la propia condición, puede operar como un pensamiento ya no enteramente defectivo sino crecientemente creador y constructivo.

VII. Pero, como seguirá tomando de fuera, quizá por mucho tiempo, conceptos y valores, deberá ser vigilante y desconfiada en extremo , a fin de evitar —por la crítica y la consulta de la realidad— la recaída en los modos alienantes de reflexión.

VIII. Las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia.



Las ideas arriba expuestas señalan claramente la tarea que tenemos ante nosotros, la tarea que ya realiza quien reflexiona y debate sobre estos temas, caminando por el filo acerado que separa la autenticidad de la alienación. En ciertos casos, no se dude, será imposible o apenas factible cumplir cabalmente sus metas, pero hay que tender de todas maneras a ellas con la conciencia de que la dificultad del éxito aumenta cada día como efecto de la dinámica acelerada de la historia contemporánea.

En el gran campo de la competencia mundial son cada vez más hondas las diferencias que separan a los países subdesarrollados de los desarrollados, a los países industriales de los proletarios, y es por tanto cada vez más ruda y permanente la sujeción de los segundos a los primeros y más grave la alienación del ser de las naciones dominadas entre las cuales se cuentan las de la América indohispana.

Pero hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posi-

bilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico.



El autor aborda el problema del pensamiento filosófico hispanoamericano delimitando cuidadosamente sus alcances; se refiere al pensamiento filosófico propiamente tal, y no a otras modalidades del pensmiento, como son las creencias religiosas, los programas políticos, las ideas artísticas; no se refiere al americano en general, ni al ibero o latinoamericano, sino exclusivamente al hispanoamericano, al de la América hispanoindia; tampoco se refiere a la filosofía de los diversos países, dando por sentado que puede hablarse de América como una unidad, sin desconocer por ello la existencia de posibles diferencias nacionales. Comprende tres cuestiones distintas, vinculadas entre sí: describe cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y establece si ha habido una filosofía original; estudia cómo debe ser la filosofía hispanoamericana si quiere lograr autenticidad; se plantea si lo hispanoamericano debe o puede ser tema de reflexión filosófica, apoyándose en otros aspectos y aportaciones de las ciencias sociales contemporáneas, sin p[illegible] investigación científico-social po[illegible] su sentido y su campo de acción p[illegible]ofía.






968-23-1438-0
9 789682 314384